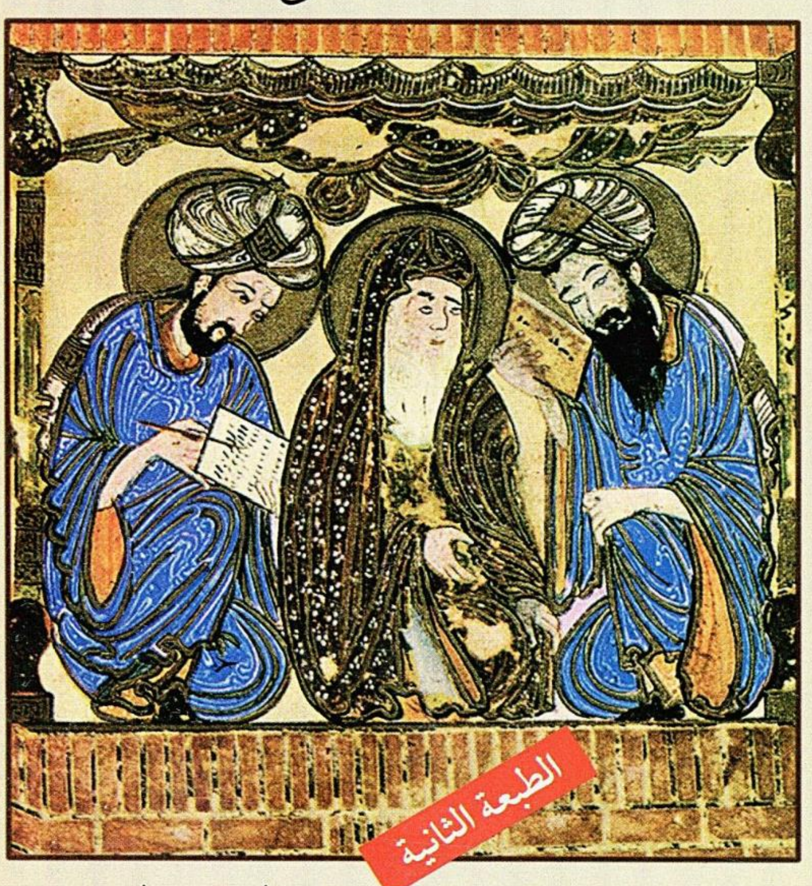
المركز القومى للترجمة

فلسفة المتكلمين

المجلد الثانى



الطبعة الثانية

تأليف : هارى . أ . ولفسون

ترجمة : مصطفى لبيب عبد الغنى

المشروع القومى للترجمة

2/815

فلسفة المتكلمين فى الإسلام

(المجلد الثانى)

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٨١٥/ ٢
- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (المجلد الثانى)
- هارى أ. ولفسون
- مصطفى لبيب عبد الغنى
- الطبعة الثانية ٢٠٠٩

هذه ترجمة كتاب:

The Philosophy of the Kalam
by: Harry Austryn Wolfson

شارع الجبلاية بالاوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

فلسفة المتكلمين فى الإسلام

(المجلد الثانى)

تأليـــــــــف: هارى أ. ولفســـــون

ترجمـــة وتعليق: مصطفى لبيب عبد الغنى



٢٠٠٩

رقم الإيداع: ١٠٣٨٦ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولى: 4 - 267 - 479 - 977 - 978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

الفصل الخامس

خلق العالم



(ا) الخَلق من العدم Ex Nihilo

١- الخلفية التاريخية :

أصبح المتكلمون ، عَبْر مصادر متنوعة صحيحة ومنحولة ، على دراية بنظريات معينة عن أصل العالم لم يرتضوها.[١] والنظرية التى حظيت بقبولهم هى تلك التى تُعرف على وجه العموم بنظرية الخلق من عدم **Creation ex nihilo**، التى يصفونها أيضًا بنظرية " الخلق لا من شيء".[٢] وتُعزَى هذه النظرية إلى من يعترفون بوحدانية الله: (أى الموحدين)،[٣] ويُقصد بهم "المسلمون".[٤]

إن مفهوم الخَلْق المعبَّر عنه صراحة بألفاظ تفيد الخلق من عدم **ex nihilo** لا نجده فى الوحى اليهودى أو المسيحى أو الإسلامى. وصيغة من عدم **ex nihilo** هى بإطلاق تأويل لتعبير يوجد فى الكتاب الثانى من "المكابيين" **Maccabees** (٧ : ٢٨) يُقال فيه إن الله قد عمل السموات والأرض وكل ما يوجد فيهما "لا من أشياء موجودة" οὐκ ἐξ ὄντων ، والذى على أساسه نجد "آباء الكنيسة"، ونذكر فقط أولهم وهو "باستور الهرماسى" **Pastor of Hermas**، وآخرهم وهو "يحيى الدمشقى"، فى صياغتهم

(١) البغدادى: "الفرق بين الفرق" ص٣٤٦؛ "أصول الدين"، ص٥٩، ٦٠؛ ابن حزم: "الفِصل"، جـ١ ص٩، ٢٣، ٢٤، ٣٤.

(٢) انظر فيما يلى ص٥٠١.

(٣) البغدادى: "أصول الدين"، ص٧٠.

(٤) المصدر السابق، ص٧١.

لمذهب الخلق، يصفون الخلق بأنه إيجاد "من المعدوم" (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) the non existent. [٥]

وعلى أية حال، يمكن من السياق بيان أنهم يقصدون بـ"المعدوم" "اللاشىء" nothing. وفضلاً عن ذلك يمكن بيان أن "فيلون" Philo [٦] وبعض "آباء الكنيسة"[٧] الذين تبنوا النظرية الأفلاطونية فى الخلق من مادة قديمة pre-existent matter اعتبروا تلك المادة مخلوقة من "لاشىء"، مشيرين بهذا إلى أن لفظ "المعدوم" nonexistent المتضمَّن فى وصف "فيلون" للخلق بما هو فعل أظهر به الله إلى الوجود "الأشياء التى كانت معدومة" (τὸ μὴ ὄντα)، [٨] تماما مثلما استخدم "آباء الكنيسة" عموما لفظ "المعدوم" وصفا لذلك الذى خُلِق منه العالم، واستخدموا جميعا اللفظ بمعنى "اللاشىء" nothing . هذا الاستخدام للفظ "المعدوم" بمعنى اللاشىء يمكن ردُّه إلى فقرتين لأرسطو: فى فقرة منهما، وهو يقارن بين رأيه ورأى الأفلاطونيين الذين تصوَّروا أن المادة القديمة عند "أفلاطون" هى "المعدوم" (τὸ μὴ ὄν).[٩] يقول: إن تلك "المادة: معدومة فقط "بطريق العرض" accidentally ، على أن "العدم privation هو غير موجود"بالذات" essentially[١٠] . وفى فقرة أخرى وهو يتمثَّل ذلك الاستخدام للفظ "المعدوم" ، الذى وصفه بأنه غير موجود بالذات ، يقول إن المعدوم (τὸ μὴ ὄν) هو

(٥) Hermae Pastor 11, Mand. 1 (PG2, 913); De Fide Orthod. 11, 5 (PG 94, 880A).

باستور الهِرماسى: لُقب براعى هِلْماس لأن رسالته سُميت "رسالة هرماس الراعى" نسبة إلى الملاك الذى ظهر له فى صورة راعٍ وأوصل إليه بعض محتوياتها. هو أحد "الآباء الرسوليين". ازدهر حوالى سنة ١٤٠م. لا يُعرف عن حياته إلا القليل ويقال إنّه أخ للبابا بيوس الأول. (المترجم)

(٦) Philo, 1, pp. 300- 310.

(٧) Ibid., pp. 323- 329، وبحثى بعنوان: "Plato's pre-existent Matter in Patristic Philosophy,", The Classical Tradition, ed. Luitpold wallach (1966), pp. 409- 420.

(٨) Opif. 26, 81; mut. 5, 46; Mos. 11, 20, 100; cf. Somm. 1, 13, 76.

(٩) Phys. 1, 9, 192a, 6- 7.

(١٠) Ibid., 4- 5. ونص عبارة "أرسطو" هو: "إن الهيولى والعدم متغايران، وإن أحدهما – وهو الهيولى – غير موجود بطريق العرض، فأما العدم فغير موجود بالذات، وإن الهيولى أمرٌ قريب، وجوهرٌ على وجه من الوجوه، أما العدم فلا البتة". ("الطبيعة" ترجمه إسحق بن حنين، جـ١ ص٧٢– ٧٣، بتحقيق عبد الرحمن بدوى). (المترجم)

"لاشىء" (μηδέν).[١١] وعلى أية حال، فإن الاستخدام الأول لعبارة " من لاشىء" وصفا للخلق يرد بصراحة فى "اللاتينية" فى كتاب Tertullian " ضد المرقيونية"[١٢] Adversus Marcionem المؤلَّف حوالى ٢٠٧م، حيث يوصف الخلق بعبارة: "من عدم" ex nihilo،[١٣] وفى اليونانية عند "هيبوليت" Hippolytus[١٤] فى كتابه Refutatio omnium Haeresium، الذى ألَّفه ليس بعد سنة ٢٢٢م بكثير، حيث يوصف الخلق بواسطة التعبير: ἐξ οὐδενός < أى من العدم >.[١٥]

فى الوقت الذى انشغل فيه الناطقون باسم المسيحية بالبحث الشكلى فى مسألة خَلْق العالم وبإقرارهم الصريح لعقيدة الخَلْق من العدم ex nihilo، كانت هناك مناقشات حقيقية غير شكلية بين الناطقين باسم اليهودية حول معنى الخلق. ففى الأدب "الأجادى" agadic[١٦] لذلك العصر توجد إشارات وتلميحات إلى محاولات تأويل قصة

(١١) De Gen. et Corr.1, 3, 318a,15; cf Phys. 19, 122a, 6. وقد وردت الإحالة إلى 1220a من كتاب "الطبيعة" لأرسطو، وهو خطأ والإحالة الصحيحة هى ما أثبتناه. ونص عبارة أرسطو هو: "وما كان من غير الموجود لا يحضره الزمان [ويقصد المعدوم] فإنه لم يكن قط ولا هو موجود ، ولا يكون أصلا". (المترجم)

(١٢) **المرقيونية هم أتباع مرقيون** (+١٦٠م) مبتدع، طرد من الكنيسة سنة ١٤٤م. نظمً هو وأتباعه جماعات دينية فى معظم أنحاء الإمبراطورية الرومانية. رفض "مرقيون" العهد القديم لأن الله الخالق المصوِّر هناك لا يوجد ما هو مشترك بينه وبين إله المحبة الذى انشكف لعيسى. وهذه المقارنة بين "القانون" وبين "النعمة" تُفهم تماما من خلال رسائل القديسين والإنجيليين التى طمسها التأثير اليهودى. ويقوم مذهب "مرقيون" على الاعتقاد بوجود إلهين أحدهما الإله العادل أو الصانع أى الخالق والإله الآخر الخيِّر الذى ظهر متمثلا فى المسيح المخلِّص. وعندما ظهر الثانى بطلت أعمال الإله الأول وزال سلطانه. ولعل هذا المذهب متأثر بالديانة الزرادشتية فى مراحلها الأخيرة. ومن أهم خصوصيات المرقيونية تحريمها الزواج على أتباعها تحريما تامًا. (المترجم)

(١٣) Adv. Marcionem 11, 5. وفى الترجمة اللاتينية الأخيرة لـ"لمكابيين" ٢، ٧: ٢٨ التعبير المستخدم هو ex nihilo.

(١٤) **هيبوليت**: من الكتّاب المسيحيين. أُستشهد فى عام ٢٣٥م بسردينيا. مؤلفه الرئيسى فى الرد على الخارجين وفى إبطال البدع هو: Philosophumena. (المترجم)

(١٥) Refut. Omn. Haeres. X, 33, 8, p. 290, 1. 8.

(١٦) **الأدب الأجّادى** : Agadic literature يُقصد به تلك الأقسام من "التلمود" و"المدراش" المكرَّسة للتعليم الأخلاقى والأسطورى والفولكلورى فى مقابل الأقسام التشريعية المعروفة بـ Halakhah. ولم تظهر أى أعمال "أجادية" قبل القرن الرابع الميلادى. ومن ذلك الوقت وحتى القرن العاشر والحادى عشر الميلاديين بدأ =

الخلق الواردة فى "سفرالتكوين بأنه خلقٌ من شىء ما، دون توضيح ما إذا كان ذلك الشىء أزليا أو مخلوقا أو أنه قد فاض عن الله.(١٧) وعلى أية حال، فإن التعاليم المباشرة للربانيين rabbis هى دائمًا، مع النتيجة القائلة إن خلق العالم كان من لاشىء. يمكن أن نذكر هنا فقرة ذات دلالة خاصة. فجوابًا على تحدى واحد من الناس يوصف بأنه "فيلسوف" احتجَّ بأن بعض ألفاظ سفر التكوين (١ : ٢) تشير إلى أشياء قديمة سابقة على الوجود خُلِق منها العالم، يقتبس الربِّى الذى يواجه هذا التحدى آياتٍ من "الكتاب المقدّس" ليبيِّن أن الأشياء التى زعم الفيلسوف أنها قديمة وسابقة على الوجود هى فى الحقيقة مخلوقة.(١٨) ومع أنه من غير الواضح ما إذا كان الربّى قد اعترف بأنها سابقة للوجود pre-existent لكنه أنكر فحسب كونها أزلية eternal مع الله أو أنه أنكر الأمرين معا: أى كونها سابقة للوجود وأزلية ، فإنه من الواضح تماما أنه كان مُصرًا على ما يسميه خلقا من عدم ex nihilo. وعلى أية حال، فإنه لا يوجد تعبير مطابقٌ حرفيا للتعبير اليونانى ἐξ οὐδενός أو للتعبير "اللاتينى de ex nihilo أو ex nihilo صاغه الربِّيون لكى يعبروا به عن اعتقادهم بأن الخَلْق كان من لا شىء.

وموقف القرآن الكريم من معنى الخلق موقف غامض كذلك، فمن ناحية، هناك الآية التى قد يبدو أنها تتضمَّن خلقا من شىء ما سابق على الوجود pre-existent، وهى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ (سورة فُصِّلت: ١١) . غير أن هذه الآية

= كثير من هذه الأعمال فى الظهور. والترجمة الإنجليزية الشهيرة "للأجادا" هى التى أصدرها "لويس جنز برج" فى سبع مجلدات من سنة ١٩٠٩- ١٩٢٨ بعنوان "أساطير اليهود": Louis Ginzberg's "The Legends of The Jews وذلك وفقا للترتيب التاريخى لأحداث "الكتاب المقدَّس". (المترجم)

(١٧) انظر تناول "ابن ميمون" لواحدة من هذه الحكايات الأجادية Agadot الخاصة بـ"أليعازر الكبير" R. Eliezer the Great فى: Pirke de Rabbi Eleizer فيما يتعلق بما إذا كان النور الأزلى السابق على الوجود pre-existent والجَلَد snow مخلوقينْ أم قديمين. وقد اعتبر الدارسون المحدثون أن هذه "الأجادوت" تتضمَّن معنى الخَلْق من شىء سابق للوجود فاض عن الله. (انظر: Newmark, Geschichte, 1, 1, pp. 52- 53, 81- 83, 87- 93, 97- 101; Toledot, 1, pp. 51- 52, 65- 66, 71- 75, 86- 89; Altmann, "Note on the Rabbinic Doctrine of Creation", The Journal of Jewish Studies, 7: 195- 206 (1956).

(١٨) Genesis, Rabbah 1, 5.

تقبل تأويلين: فوفقا "للزمخشرى" الدُخان ذاته السابق على الوجود ‹أى وجود السماء› كان مخلوقا، وتبعا لتأويله للآية فإن الدخان صدر عن الماء من تحت عرش الله، وعرشُ الله هو أحد الأشياء المخلوقة قبل السموات والأرض،[١٩] ويوحى هذا برأى مماثل لما كان يعتقده "فيلون" وبعض "آباء الكنيسة". وعلى أية حال، فإن الآية تعنى، تبعا لرأى "ابن رشد"،[٢٠] " أن السماء خُلِقت من شيء" ، أى من شيء قديم.[٢١] وهناك، فى القرآن ، حقًّا ، ما يبدو أنه يتضمن تقرير أن الخلق كان خلقًا من عدم ex nihilo وذلك فى السورة التى يتَّهم الكافرون فيها "محمدا" بأنه تقوَّل القرآن من عنده. يقول "محمد" أولاً : ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ .. ﴾ (سورة الطّور: ٣٤). ويقول: ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ ...؟ ﴾ (سورة الطور: ٣٦) . وبين هاتين الآيتين من آيات التحدّى، توجد بينهما الآية التى يرد فيها ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾(الطور: ٣٥) ويمكن أن يُؤخذ تعبير ﴿ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾ هنا أيضا بمعنى "من لاشىء"[٢٢] ، وإذا ما أُخذ على هذا النحو، فسوف يتضمَّن أن السؤال : ﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ إنما يعنى: هل خلقوا السمواتِ والأرضَ من لاشىء؟ ومهما يكن الأمر، فإن الآية موضوع السؤال ، بما ورد فيها من تعبير ﴿ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ﴾ إنما يمكن أن تؤخذ بمعنى : " أم خُلِقوا من لاشىء "[٢٣] أو "أم خلقوا عبثا".[٢٤] وما جاء كذلك فى السُّنة من أنه قبل الخَلْق "كان

(١٩) اقتبسه "سيل" Sale فى حاشيته على ترجمة القرآن الكريم للآية ١١ من سورة "فُصِّلت". والحقيقة أن هذه الآية وما قبلها وما بعدها من الآيات لا تتحدث عن الخلْق من مادة قديمة –لا صراحة ولا ضمنا. وليس هناك ما يمنع – فى رأينا – من أن يُفهم من هذه الآيات، ومن غيرها مثلما ورد فى الآية السابقة من سورة "هود" مثلا ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾، ما يفيد القِدَم النسبى، لا المطلق، أى ما يتعلق بجانب بعينه من جوانب الخلق كالسموات أو الأرض أو الإنسان ولا يفيد بالضرورة قدما ذاتيا؛ وليس فى جميع الآيات القرآنية التى ورد فيها ذكر العرش ما يفيد أنه قديم مع الله، وليس العرش صفة أو ذاتا ولا يمنع مانع من قبول قول "الزمخشرى" إن عرش الله أحد الأشياء المخلوقة له قبل خلق السموات والأرض". (المترجم)

(٢٠) ابن رشد: "فصل المقال"، ص١٣.

(٢١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٢) هكذا ترجمها "بالمر" Palmer و"على" Ali.

(٢٣) هكذا ترجمها "سيل" Sale و"رودويل" Rodwell.

(٢٤) هكذا ترجمها "بل" Bell.

الله ولم يكن شيء غيره"[٢٥] لايعني في حد ذاته بالضرورة "خلقا من العدم" ex nihilo؛ بل قد يعني فحسب أن الله هو الخالق الوحيد. وكذلك لفظ "بديع" الذي ورد في القرآن مرتين: ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ (سورة البقرة: ١١٧، سورة الأنعام ١٠١) لا يفيد بالضرورة معنى: خلق من عدم ex nihilo على نفس الأساس ، على نحو ما فَسَّر "الجرجاني"، في حالة خلْق الله للإنسان، اصطلاح ﴿خَلَقَ﴾ الوارد في (سورة الرحمن: ١٤).[٢٦] وقد يحتجُّ المرء ضد هذا التفسير بأن استخدام اللفظ خلق الذي تكرر وروده كثيرًا في وصف ﴿اللَّهُ﴾ بأنه ﴿ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾؟ (سورة يونس: ٣، وغيرها من الآيات) إنما يشير بوضوح تام إلى أن السبب في استخدام اللفظ "بديع" في هاتين الآيتين لم يكن بسبب أن نوع الخلق المقصود هنا قد اختلف عن الخلْق الذي تم التعبير عنه بلفظ خالق. وعلى وجه الإجمال فإنه يمكن افتراض أنه على حين عرف المسلمون الأوائل أن الخلْق معارض للقِدم وربما فكرّوا فيه على أنه خلْق من لاشيء، فإنهم لم يكونوا على وعي بمشكلة ما إذا كان الخلق هو خَلق من لا شيء أو من مادة لا صورة لها سابقة على الوجود. فالوعي بهذه المشكلة، كما سنرى، قد ظهر فيما بعد .

(٢٥) البخاري: الصحيح، المجلد الثاني، الباب الأول، ص٣٠٢، بتحقيق "كريل" Krel

(٢٦) الجرجاني: "التعريفات"، ص٦.

٢ - المجادلة الكلامية حول اللاشىء «المعدوم» بما هى مجادلة حول الخلق من عدم Ex nihilo[١]

ظهرت فى علم الكلام مشكلة ما إذا كان العالم مخلوقا من لاشىء أو من مادة قديمة سابقة على وجوده فى صورة مشكلة ما إذا كان "المعدوم" هو لا شىء" أم "شىء". فمتى ظهرت هذه المشكلة؟ وعند منْ من المتكلمين ظهرت؟ وما مدى انتشارها؟ ربما يمكن فهم هذا كله من العبارات الثلاث الآتية:- ١ - عبارة "البغدادى" التى يقول فيها إن "الصالحى" (+٨٩٠ م) مع أنه معتزلى، "موافق لأهل السُّنّة فى المنع من تسمية المعدوم شيئا".[٢] ٢ - وعبارة "ابن حزم" التى يقول فيها: "وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى" [+٨٤٠ م] يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة"[٣]؛ ٣ - وعبارة "الشهرستانى" وهى إن "الشحام [٨٥٠ م] من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شىء".[٤] من هذه العبارات نفهم أن المشكله ظهرت فى النصف الأول من القرن التاسع، عندما كان الرأى الجديد عن "المعدوم"، الذى أحدثه واحد من المعتزلة، مقابلا فيما يظهر لرأى أقدم ساد بين أهل السُّنّة زمنا. وعلى أية حال، فيجب ملاحظة أن عبارة "ابن حزم" التى يقول فيها: وجميع المعتزلة إلا واحداً منهم فقط منشق «هو هشام بن عمرو الفُوطى» قد تابعوا الرأى الجديد يجب أن تؤخذ باعتبارها تشير فحسب إلى المعتزلة المعاصرين. ونحن نرى أن "البغدادى"، الذى سبق "ابن حزم" يذكر معتزليا آخر منشقًا. ومن العبارات المتفرِّقة التى اقتبسناها بأسماء متكلمين عديدين يتكوَّن لدينا انطباع بأن مشكلة المعدوم قد تمَّ تناولها فى صيغة سؤال عما إذا كان يمكن فى هذا العالم للمعدوم الذى نظنُّه فى العادة لا شىء أن يكون شيئا موجودا بالفعل؟ أما كيفية

(١) انظر مقالتى بعنوان: "The Kalam Problem of Non. existnce and Saadia's second Theory of Creation," JQR, n. 36: 371- 391 (1946)

(٢) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٦٤.

(٣) ابن حزم: "الفِصل"، جـ٤ ص٢٠٢.

(٤) الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص١٥١.

ظهور هذه المشكلة فهو ما لا نجد له تفسيراً فى أى مصدر من المصادر. وقد اقترح الدارسون المحدثون للمشكلة أصولا خمسة ممكنة هى:

أولا، فلسفة الفايسيشيكا vaiséșika. ففى هذه الفلسفة، كما هو الشأن بين شيوخ الكلام يُقال إن المعدوم يُعدُّ شيئًا موجودًا وجودًا فعليًا.[٥] والحاصل أن مناقشة مشكلة "المعدوم" يتم تناولها فى علم الكلام فى ألفاظ مستعارة من الفلسفة اليونانية مباشرة، وإذن فمهما يكن تأثير الفلسفة الفايسيشكية على المتكلمين، فإن المشكلة ذاتها قد ارتبطت عندهم ارتباطا واعيا ببعض مشكلات فى الفلسفة اليونانية، وهذا الارتباط بمشكلات فى الفلسفة "اليونانية" هو ما ننظر فيه الآن.

ثانيا، "ديمقريطس" Democritus و"ليوقيبوس" Leucippus.[٦] فكلا هذين الفيلسوفين، وفقا لما ذكره أرسطو، أكَّدا وجود الخلاء إضافة إلى وجود الملاء، مطلقين على الأول لفظ اللاموجود (τὸ μὴ ὄν) وعلى الأخير لفظ الموجود (τὸ ὄν)؛ وعلى ذلك انساقا إلى القول بأن "الموجود ليس أكثر وجودا من اللاموجود بجهة ما"،[٧] أو، على نحو ما يقرر "ديمقريطس" مباشرة: لا يكون الشىء(τὸ δέν) موجودا أكثر من اللاشىء (τὸ μηδέν).[٨] ولا يمكن الآن أن يكون ثمة شك فى أن علم الكلام قد اعتمد فى مناقشته لمشكلة المعدوم على المعجم المستخدم عند "ديمقريطس" و"ليوقيبوس"، غير أن مشكلة المعدوم التى ناقشها علم الكلام، فيما يمكن تقريره من سياقات متنوِّعة، لا شأن لها بمسألة ما إذا كان يوجد خلاء أم لا يوجد.

ثالثا، الرواقية.[٩] فى المذهب الرواقى يُقال إن الأشياء اللاموجودة مثل حيوانات القنطور Centaurs، والعماليق، والموجودات الأسطورية الخيالية الأخرى، إنما توصف

(٥) Horten, Systeme, p. 4; cf. Pines, Atomenlehre, p. 116, 11. 2.

(٦) Schreiner, Kalam, n. 5 om pp. 8- 9; cf. Horten, Probleme, p. 72, m. 1.

(٧) Metaph. 1, 4, 985 b, 4- 8.

(٨) Diels, Die Fragment der vorsokratiker, 413, 11 وهو يقتبس من: Plutarch, Adv. Colot. 4, p. 1108F.

(٩) Pines, Atomenlehre, p. 117.

بأنها لامحدودة indefinite (τι).[١٠] وهنا أيضا، على حين أن الذين ناقشوا مشكلة المعدوم فى علم الكلام ربما كانوا قد استخدموا الصياغات الرواقية، فهذه المشكلة الكلامية: مشكلة ما إذا كان المعدوم قبل ظهوره إلى الوجود يجب أن يُعدَّ شيئا من الأشياء، إنما هى من الناحية المنطقية مسألة مختلفة تماما عن الرأى الرواقى الذى يذهب إلى أن التصورات الخيالية التى لا تظهر إلى الوجود أبدا يجب أن تُعدَّ شيئا من الأشياء.

رابعا، نظرية أفلاطون فى المثل؛ فأفلاطون يعتقد أن الوجود هو مجرد عرض مضاف إلى الشىء، وبناء عليه فإن الأشياء فى وجودها المثالى، حتى قبل اكتسابها للوجود العرضى، لا تزال أشياء.[١١] والقول، الآن، بأن "المعدوم" يشير، فى مجادلات المتكلمين، إلى المثل الأفلاطونية، وإلى أن هذه المثل تُسمَّى معدومة لأنها لم تكن قد اكتسبت بعد الوجود العرضى أو الوجود الموقوت المميِّز للأشياء المحسوسة، هو افتراض لا يمكن تدعيمه. فأفلاطون نفسه لا يصف المثل أبدا بأنها معدومة بل على العكس، يصفها فى مجموعها بأنها "جوهر حقيقى" (ἀληθινὴ οὐσία).[١٢] وبأنها "موجودة بالفعل" (ὄντως ὄν).[١٣] وبأنها "موجودة بإطلاق" (παντελῶς ὄν).[١٤] وبأنها "موجودة وجودا أزليا" (ἀεὶ ὄν).[١٥] فكيف أمكن إذن أن توصف هذه المثل الأفلاطونية بأنها "لا موجودة" <معدومة>؟

وخامسا، "أفلوطين". فإن "أفلوطين" – فيما يُقال – فى الترجمة العربية لكتابه، يقارن المثل ببذرة يصفها بأنها (خَفِيَّة) فى الأرض ثم (بانت) وسلكت طريق (الكون) (والفِعْل).[١٦] وعلى أساس هذه المقارنة يُحْتَج، تبعا لأفلوطين، بأنه مع أنه يُنْظر إلى

(١٠) Seneca, Epistola Lv111.

(١١) Horovitz, Einfluss, pp. 71- 72.

(١٢) Sophist 246B.

(١٣) Phaedrus 247E.

(١٤) Sophist 248B.

(١٥) Timaeus 27D.

(١٦) "أثولوجيا"، ص٧٨.

المثل أثناء "خفائها" فى العالم المعقول على أنها "لا موجودة" فلا يزال يُنظر إليها حتى فى عدمها على أنها "شىء ما".[١٧] لكن هنا، أيضا، على الرغم من هذه المقارنة بينها وبين بذرة لا يصف أفلوطين المثل أبداً، كما فى التأويل السابق، بأنها "لا موجودة". وعلى العكس، فإنه يصفها، شأنه فى ذلك شأن أفلاطون، بأنها "أشياء موجودة" (ὄντα) وأنها "جواهر" (οὐσίαι).[١٨] ويجب، على وجه العموم، أن يُراجَع تناول المشكلة بأكمله. ولا يجب أن نتناول مناقشة علم الكلام لمسألة ما إذا كان "المعدوم" شيئا أو "لاشىء" على أنها مجرد مناقشة لفظية، فنفسِّر نشأتها بإرجاعها إلى نظام لفظى مشابه. إنما يجب افتراض أن هذه المناقشة قد بدأت مع مشكلة حقيقية لها أهميتها الحيوية لأولئك الذين شاركوا فيها. ومن ثمَّ فعلينا فى دراستنا لهذه المناقشة، أن نكتشف ‹تلك› المشكلة الحقيقية والحيَّة الكامنة وراءها ثم نبحث عن السبب الذى أدى إلى التعبير عن هذه المشكلة فى صورة سؤال حول ما إذا كان المعدوم "شيئا" أو "لاشىء".

إن المشكلة الحقيقيَّة والحيَّة التى تكمن وراء مناقشة ما إذا كان المعدوم "لاشىء" أو "شيئا"، هى، فيما نرى، مشكلة ما إذا كان العالم خلق من لا شىء أو من مادة قديمة موجودة قبل الخلق. فالإسلام، مثله فى ذلك مثل اليهودية والمسيحية، قد انطلق من اعتقاد بأن عالمنا هذا لم يظهر إلى الوجود دفعةً واحدة. و"القرآن" صريح فى هذه المسألة تماما. وهو يعيد كلمات "الكتاب المقدس"، فيقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ..﴾[١٩]. أما عن كيفية الخلق، أى ما إذا كان خلقا من عدم

(١٧) H. S. Nyberg, Kleinere Schrifen des Ibnal- Arabi (1919), pp. 51- 52.

(١٨) Enneades v, 8, 5 (11. 23- 25)

(١٩) سورة ق: ٣٨ . ومن الضرورى هنا أن ننتبه إلى دلالة بقية الآية الكريمة التى اجتزأها المؤلف والتى يقول الله عزَّ وجلَّ فيها ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾. وبذلك لا تكون الآية إعادة -كما يزعم المؤلف لقول الكتاب المقدّس" وإنما جاءت لتصحح اعتقاداً يتنزّه عنه مقام الألوهية وهو أن الله - سبحانه وتعالى- "استراح فى اليوم السابع من جميع عمله الذى عمل اللهُ خالقا". "سفر التكوين، الإصحاح الثانى: ٢- ٣". كما أن إحالة المؤلف فى نفس هذه الحاشية رقم (١٨) إلى الآية ٩ من سورة هود والآية ٣ من سورة النحل ليست إحالة صحيحة؛ إذ لم يرد فى الآيتين ما يتعلَّق بهذه الفكرة، عن كيفية الخلق أو عن "المعدوم" الذى سبق خلق العالم، شىء أصلاً! (المترجم)

ex nihilo أو من مادة سابقة على الوجود pre-existent، وإنه إنْ كان من مادة سابقة على الوجود فهل كانت تلك المادة مخلوقةً أو قديمة مع الله؟ فهو أمر، كما رأينا، ليس واضحًا.

نعرف أيضا أن أسبق التأملات الفلسفية المتعلِّقة بالأمور الدينية جاءت إلى الإسلام من المسيحيين السريان.[٢٠] يمكننا إذن افتراض أن هؤلاء المسيحيين السريان، قد نقلوا إلى المسلمين، على أساس من آراء "باستور الهرماسي" pastor of Hermas "ويحيى الدمشقي"، [٢٠أ] صيغة نظريةٍ في الخلق، يُعبر عنها في العربية بالقول: إن العالمَ خُلِقَ "من المعدوم"، ويمكن افتراض أن المسلمين قد قبلوا هذه الصيغة على أنها تعبير عن عقيدتهم في الخلق.

ويمكن كذلك افتراض أن المسيحيين السريان في نقلهم تلك الصيغة لعقيدة الخلق إلى المسلمين، نقلوا إليهم أيضا التأويل المسيحي التقليدي للفظ "المعدوم" باعتباره يعني "اللاشيء". وهذا أيضا، فيما يمكن افتراضه، هو ما قبله المسلمون لا لأنه وافق تصورهم فحسب لقدرة الله المطلقة ولكن ربما لأنهم وجدوا أيضا ما يؤيِّده في الحديث النبوي القائل: "كان الله ولم يكن شيء غيره"، الذي اقتبسناه من قبل.

إن قبول هذه الصيغة لعقيدة الخلق، بما هو خلق من "المعدوم" وتأويل "المعدوم" على أنه يعني "اللاشيء"، يمكن - فضلا عن ذلك - افتراض حصوله قبل ظهور الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية، وحتى قبل نشأة "الاعتزال".

فمع ترجمة "طيماوس" لأفلاطون قبل سنة ٨٠٨ م وترجمة "الطبيعية" و"الكون والفساد" لأرسطو قبل منتصف القرن التاسع، أصبح المعتزلة، الذين "طالعوا كتب الفلاسفة"، كما يقول "الشهرستاني"[٢١] على دراية بنظرية "أفلاطون" في خلق[٢٢]

(٢٠) انظر فيما سبق، ص ١٠٤ **وما بعدها**.

(٢٠أ) انظر فيما سبق **ص**٤٦١-٤٦٢.

(٢١) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص١٨.

(٢٢) الذي يُعبِّر عن رأي أفلاطون تعبيرا دقيقا هو مفهوم "الصُنع" لا مفهوم "الخَلْق". فإله أفلاطون "صانعٌ" للعالم من مادة قديمة، على حين أن -الله سبحانه وتعالى- في عقائد الوحي الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام) هو خالق للعالم بمشيئة حُرَّة وهو الغني بإطلاق عن أن يُعينه في خلق ما خلق مادة قديمة أو غير قديمه، فهو الذي "يخلق ما يشاء ويختار". (المترجم)

العالم من مادة قديمة وبنظرية "أرسطو" فى قِدم العالم. وتعلمُّوا من مذهب "أرسطو" أيضا ١ - أنه "ليس يكون شىء من الأشياء مما ليس بموجود (ἐκ μὴ ὄντος) على الإطلاق"،(٢٣) ٢ - وأن المادة ليست على الإطلاق غير موجودة، لأنها، كما يقول أرسطو "غير موجودة بطريق العرض" فحسب،(٢٤) أى أن "الهيولى" أمر قريب [من الوجود] وجوهرٌ على وجه من الوجوه"،(٢٥) وليست هى "لاشىء" (μηδὲν) لكنها شىء (τι)؛(٢٦) ٣ - والمادة هى "الموضوع الأول لشىء شىء الذى عنه يكون الشىء، وهو موجود فيه لا بطريق العرض".(٢٧) وعلى ذلك، يمكننا أن نفترض أن المعتزلة، وقد تأثروا بهذه الآراء الفلسفية، كانوا ينفرون من قبول الاعتقاد الثابت قبلا وهو أن العالم خُلِق من عدم. وبما أن المسلمين ظلُّوا مرتبطين بالعقيدة القرآنية فى خلق العالم، فلم يكن باستطاعتهم أن يقبلوا النظرية الأرسطية فى قِدم العالم. وعلى أية حال، فإنهم لم يستطيعوا، كما رأينا(٢٨)، أن يجدوا فى القرآن ما يتعارض مباشرة مع الاعتقاد بوجود مادة قديمة سابقة على الوجود. وعلى هذا قبلوا نظرية أفلاطون فى خلق العالم من مادة قديمة سابقةٍ على وجوده.

وطبقا "لأرسطو"، أيضا،(٢٩) فإن المادة القديمة السابقة على الوجود التى قال "أفلاطون" بخلقْ العالم منها والتى يسميها الأفلاطونيون بـ"اللاموجود" the nonexistent (τὸ μὴ ὄν) ليست هى ذاتها المادة القديمة التى تصورها أساسَ التتابع اللانهائى للأشياء الموجودة منذ الأزل والتى يسميها، بسبب تصوره لها موجودةً بمعنى عرضى فحسب، "شيئا من الأشياء Something. وعلى أية حال، يمكننا افتراض أن المعتزلة، جريا على سُنَّة التلفيق eclecticism الفلسفى التى تميَّز بها

(٢٣) Phys. 1, 8, 191b, 13- 14

(٢٤) Ibid., 9, 192a, 4- 5.

(٢٥) Ibid., 5- 6. 15 ff.

(٢٦) De Gen. et Corr. 1, 3, 318 a,

(٢٧) Phys. 1, 9, 192 a, 31- 32.

(٢٨) انظر فيما سبق **ص٤٩١ وما بعدها**.

(٢٩) Phys. 1, 9, 192a ff.

المتكلمون عموما، قد اعتبروا المادة اللاموجودة القديمة عند "أفلاطون" تعنى نفس ما تعنيه المادة الأرسطية القديمة [التى هى الموضوع الأول لشىء شىء، الذى يكون عنه الشىء]، أى اللاموجودة بمعنى عرضى فحسب، ومن ثمَّ فهى شىء. وفى تصورهم للمادة اللاموجودة عند "أفلاطون" بأنها "لا موجودة" وأنها "شىء" معًا، ربما كانوا متأثرين بوصف أفلوطين لمادته، التى فاضت منذ الأزل، بأنها "لا موجودة" (μὴ ὄν) وبأنها "شىء" (τι) فى آن معا.[٣٠] وعلى هذا، ففى الوقت الذى استبقى فيه المعتزلة الصيغة المستقرة من قبل وهى أن العالم خلق من "المعدوم"، أى من اللاشىء nothing فإنهم ذهبوا إلى أن "المعدوم"- الذى يشير فى هذه الصيغة إلى المادة السابقة على الوجود عند "أفلاطون"، والتى كانت وفق تأويلهم مثل مادة أرسطو التى هى الموضوع الأول لشىء شىء، وربما كانت أيضا مثل المادة التى فاضت عند "أفلوطين" ، شيئا- "هو شىء من الأشياء". وهكذا، فإن المجادلة حول سؤال ما إذا كان العالم قد خُلِق من لاشىء أو من مادة قديمة أزلية أخذت شكل مجادلة حول سؤال ما إذا كان "**المعدوم**" - فى الصيغة المستقرة للخَلق - يجب أن يؤخذ بمعنى "اللاشىء" أو بمعنى "الشىء". وقد يكون من المفترض أن كل الصياغات المتنوعة لمشكلة المعدوم فى علم الكلام نشأت عن صياغة تلك المشكلة الأصلية لخلق العالم، حتى إنها لتتضمَّن تلك المشكلة على الدوام، على الرغم من إمكانية افتراض أنها ربما تكون قد اكتسبت معان أخرى كذلك بتأثير من مصادر أخرى.

وثمة دليل يعضد محاولتى، لبيان أن المشكلة الكلامية الخاصة بما إذا كان "**المعدوم**" "لاشىء" أو "شيئا" تتضمَّن مشكلة ما إذا العالم قد خلق من لاشىء أو من مادة سابقة على الوجود، نجده فى شهادات ثلاث: أولا، شهادة "البغدادى"، الذى يحتجُّ فى كتابه "الفَرْق بين الفِرق" بعد أن يقتبس عبارة عن فحوى اعتقاد المعتزلة بأن الله خلق ‹الخَلْق› من لاشىء،[٣١] بأنه "يصحُ القول بأنه خَلَق الشىء لا من شىء على أصول

(٣٠) Enneades 11, 4, 16 (- 3).

(٣١) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص٩٥. وفى ذلك يقول البغدادى: "والكعبى مع سائر المعتزلة سوى الصالحى يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء. والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت فى حال عدمها جواهر وأعراضا وأشياء". (ص٩٥- ٩٦). (المترجم)

أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئا".[٣٢] ثانيا، هناك "ابن حزم"، الذى بعد أن قَرَّر أن "جميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى يزعمون أن "المعدومات" أشياء على الحقيقة وأنها لم تزل وأنهــا لا نهاية لها"، يضيف قائلا: "وهــذه دهــرية بلا مطل وأشيــاء لا نهــاية لهــا لم تزل غيــر مـخلوقــة".[٣٣] وهناك، ثالثــا، شــهــادة "الشـهرستانى" فى كتابه "نهاية الإقدام" الذى، بعد أن أورد حجة "ابن سينا" فى أن العالم لو كان مخلوقا، فسوف يلزم وجود مادة قديمة سابقة على خلقه، يضيف قوله: "وهذه الشبهة هى التى أوقعت المعتزلة فى اعتقاد كون المعدوم شيئا".[٣٤]

وهكذا، فإن جميع المعتزلة الذين اعتقدوا، فيما عدا اثنين منهم،[٣٥] أن "المعدوم" "شىء" يتابعون الاعتقاد الأفلاطونى بمادة قديمة سابقة على الوجود. والسؤال الذى يثار فى ذهننا بطبيعة الحال هو ما إذا كان هؤلاء المعتزلة، مثلهم مثل "محمد بن زكريا الرازى"،[٣٦] يتصورون أن المادة القديمة السابقة على الوجود مكوَّنةً من ذرات. ليس هناك على هذا السؤال إجابة مباشرة، فيما أعلم. ويمكن على أية حال أن نستخرج إجابة غير مباشرة من الرأى الذى يُعبِّر عنه بعض المعتزلة. إذْ يُنسب إلى "أبى الهذيل" أنه، وهو يشير إلى الذرات بما هى جواهر، يتحدث عن الجوهر والعرض على أنه مخلوق لله.[٣٧] ويزعم "معمَّر"، الذى ينكر أن تكون الأعراض مخلوقة لله، أن الأجسام هى المخلوقة فقط،[٣٨] ويقول إنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أنْ يوصف بالقُدرة عليها،[٣٩] أى أن الله يخلق الجواهر «دون الأعراض». وفى مناقشة "أبى رشيد" للخلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، ينسب

(٣٢) المصدر السابق، ص٩٦؛ "أصول الدين"، ص٧٠- ٧١.

(٣٣) ابن حزم: "الفصل"، جـ٤ ص٢٠٢.

(٣٤) الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص٣٣.

(٣٥) انظر فيما سبق **ص٤٩٣**.

(٣٦) Pines, Atomenlehre, pp. 34ff.

(٣٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٣٦٣.

(٣٨) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٣٦- ١٣٧، ١٣٨؛ والشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٦.

(٣٩) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٥٤٨.

إلى كلا المدرستين الاعتقـاد الشائع بأن الذرات أوجدها الخالق.[٤٠] وأخيـراً، يُقَدِّم "ابنُ ميمون" علم الكلام عموما على اعتبار أن المتكلمين يعتقدون "أن الله تعالى يخلق هذه الجواهر دائما متى شاء". [٤١-٤٨]

وينبـغى الآن، بالتـأكيد أن يُدْرَج المعـتزلة المذكورون، أو المشـار إليـهم فى هذه العبارات ضِمْن "كل" أولئك المعتزلة الذين يتابعون، فى معظمهم، الاعتقاد الأفلاطونى بمادة قديمة سابقة على الوجود. وبناء عليه، يجب أن نستدل من اعتقادهم بخلق الذرات أن المادة القديمة السابقة على الوجود لا تتكون، عندهم، من ذرات.

بظهور هذا الجدال، حول معنى تعبير "من المعدوم" بما هو وصف للخَلْق لم يعد أهل السَّلف، ولا أولئك الذين كانوا يرغبون فى الإشارة إلى الاعتقاد السلفى فى الخلق من عدم ex nihilo، يستخدمون بعد التعبير الغامض المثير للجدل: "من المعدوم". وكان لابد من سك تعبير جديد. ونستطيع أن نتوقع بطبيعة الحال أن يكون ذلك التعبير الجديد هو "من لا شىء"، وهو التعبير المستخدم عند "الجرجانى" بعد ذلك بعدة قرون.[٤٩] ولدهشتنا نجد أن التعبير الذى أصبح يستخدم على نطاق واسع وهو تعبير "لا من شىء" إنما يعنى حرفيا "ليس من شىء من الأشياء". هكذا، نجد كتابا من أسبق كتب العقائد هـو "الفقة الأكبر"، الذى ربما يكون قـد ظهـر، فيما يرى ڤنسنك Wensinck فى منتصف القرن العاشر،[٥٠] يستخدم الصيغة "خلق الله الأشياء "لا من شىء"،[٥١] وهذا التعبير يستخدمه "الفارابى" أيضا،[٥٢] المتوفىَّ حوالى سنة ٩٥٠م، "والمسعودى"،[٥٣] المتوفىَّ سنة ٩٥٧م. ولا أعرف، ما إذا كانت قد وجدت محاولات لاستخدام بعض التعبيرات الأخرى لمفهوم "من العدم" ex nihilo. ولا أعرف أى تعبيرات قَدَّمها كتاب مسلمون لاستخدام هذه الصيغة أكثر من تعبير: "من لا شىء".

(٤٠) أبو رشيد النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص٣٢ و (الترجمة الألمانية ص٥٣).

(٤١-٤٨) موسى بن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٣ القضية الأولى، ص١٣٥.

(٤٩) الجرجانى: "التعريفات"، ص٦١.

(٥٠) Wensinck, Muslim Creed, p. 94.

(٥١) "كتاب شرح الفقه الأكبر"، ص١٥.

(٥٢) الفارابى: "كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين"، ص٢٣ (حيث تستخدم "عن" بدلا من "من").

(٥٣) المسعودى: "مروج الذهب"، ٤ ص١١٠.

وربما يتعرض المرء لإغراء تفسير وضع أداة النفى "لا" قبل حرف "من" فى هذه الصيغة العربية "لا من شيء" بكونه راجعا إلى تأثير الصيغة οὐκ ἐξ ὄντων فى " المكابيين الثانى ٧: ٢٨"، عندما وضعت بالمثل أداه النفى اليونانية "لا" قبل "من"؛ وربما يكون هذا هو التفسير بالفعل. ومهما يكن من أمر، فإن استخدام تعبيرات عربية أخرى للدلالة على صيغة "من العدم" ex nihilo(٥٤)، وتفسير استخدام "لا من شيء" بدلا من "من لا شيء" إنما نجده فى المؤلفات العربية لاثنين من أوائل الفلاسفة اليهود. "فإسحق إسرائيلى" Isaac Israeli، الذى ازدهر فى وقت سابق على ظهور التعبير "لا من شيء" الذى أُستخدِم فى كتاب "الفقه الأكبر" والذى أُستخدِم عند "الفارابى"، نجده يستخدم تعبيرات عربية أربعة للدلالة على صيغة: ex nihilo.

ففى مؤلَّفه الموسوم بـ"كتاب الحدود"، والذى لدينا أصله العربى كما لدينا له ترجمة لاتينية وترجمة عبرية، يستخدم "إسحق" التعبير العربى التالى:

١ – من ليس،(٥٥) والذى يترجم إلى "ex non esse" فى اللاتينية،(٥٦) (أى من "اللاوجود")، ويترجم إلى "me-ayin" فى العبرية (أى "من لاشيء").(٥٧) وكلا هاتين الترجمتين صحيحتان. وفى الترجمات العربية "لأرسطو" تُستخدم كلمة "ليس" ترجمة لـ μὴ εἶναι, (٥٨) ولـ non esse فى اليونانية ، وفى الترجمة العربية التى أنجزها "سعديا" Saadia "للكتاب المقدَّس" تُستخدم كلمة "ليس" فى مقابل الكلمة العبرية ayin

(٥٤) غنى عن البيان أن مفهوم الخَلْق فى الإسلام يعنى أن العلَّة فى وجود ما يوجد هى المشيئة الإلهية الخالصة أو إرادة الخلق، وبغير حاجة إلى افتراض مادة أُولى قديمة مع الله سبقت وجود الموجود. فلا يسبق وجود الموجود هيولى قديمة، موجودة وجودا حقيقيا أو عرضيا على أى نحو من أنحاء الوجود. وإن تعبير "لا من شيء" لهو مساو لتعبير "بعد العدم المطلق". وإرادة الخلق التى هى أخص خصائص الطبيعة الإلهية لا يُقال عنها إنها شيء؛ وبما أن إرادة الإيجاد هذه "بلا كيف" فهى على ذلك لا تُسمَّى شيئا من الأشياء، وانظر أيضًا تعليقنا الذى أوردناه عن "أفلاطون" بعد الحاشية رقم ٢٠. (المترجم)

(٥٥) إسحق إسرائيلى: "كتاب الحدود"، ص٦٩٢.

(٥٦) Liber Difintionum, p. 4a, 1. 68.

(٥٧) Sefer ha- Gebulim, p. 140, 11. 29- 30.

(٥٨) انظر: بويج: "تفسير ما بعد الطبيعة" Index, D, a, s.v.

(Is. 41: 12). لكن فى أيٍ من هذين المعنيين استخدم "إسرائيلى" مباشرة هذا اللفظ فإنه كان يستخدمه بمعنى "لا شىء". هذا ما يوضحه هو نفسه فى الفقرة التى يقارن فيها بين لفظ "الليس" ولفظ "العدم" (Privatio باللاتينية؛ و ha-hefked بالعبرية). وتُقرأ الفقرة على هذا النحو: يحدث العدم بعد الوجود فحسب، وعلى هذا فلو وُجد شىء ما ثم توقف عن الوجود، فيُقال إن مثل هذا الشىء قد "أعدِم" (nifkad, privatum).. وعلى أية حال، فإن الليس لا يمكن وصفه بأنه معدوم، لأن اللاوجود ليس له صورة فى "الوهم" (in mente, ba-raᶜyon) حتى يوصف بالوجود أو بالعدم".[٥٩]

فى هذه العبارات التى يُقدِّمها "إسرائيلى" عن العدم واللاوجود، فيما أرى، معنيان كامنان من بين معانى عديدة يجدها "أرسطو" فى استخدام لفظ "العدم" (στέρησις). ففى أحد كتبه، يُقال إن العدم يعنى – ضمن ما يعنى– "الانتزاع الذى يكون قهرا لكل واحد من الأشياء"،[٦٠] أى فعل الإعدام أو حالة كون الشىء معدوما. وفى مؤلَّف آخر له، وهو يتناول "العدم" فى مقابل "الصورة" و"المادة"، أى بمعنى نقص الصورة، يقول: "إن الهيولى والعدم متغايران، وإن أحدهما – وهو الهيولى– غير موجود بطريق العرض [أى لأن الهيولى عرض لها عدم بعض الصور] فأما العدم "فغير موجود بالذات"، وإن الهيولى أمرٌ قريب [أى قريب من الوجود المركّب] وجوهر على وجه من الوجوه، أما العدم فلا البتة، [٦١] أو كما يقول عن العدم فى مؤلَّف آخر من مؤلفاته: إنه "اللاشىء" (μηδὲν).[٦٢] وتبعا ذلك فإن عبارة "إسرائيلى" إن "اللاوجود ليس له صورة فى الوهم حتى يوصف بالوجود أو بالعدم" يجب أن تؤخذ على معنى أن لفظ "اللا موجود"، وعلى نحو ما طبق أرسطو على لفظ "عدم" واستخدمه بمعنى نقص

(٥٩) إسحق إسرائيلى : "كتاب الحدود"، ص١٩٣؛ Definitionum, p. 4a, 1. 68- p. 46, 1. 6.

(٦٠) Metaph.v. 22, 1022b, 31- 32. ويفسِّر "ابن رشد" عبارة "أرسطو" هذه بقوله: "يريد أن العدم يُقال فى كل ما عَدَم شيئا لا من قبل الطبع فقط بل ومن قِبل القسر والاضطرار، مثال ذلك ما سلَب ما له بالطبع مثل الحجر الذى يضطره مضطر على ألا يتحرك إلى أسفل" (تفسير ما الطبيعة، جـ٢ ص٦٤٧). (المترجم)

(٦١) Phys. 1, 9, 192a, 6- 7. (ترجمة "إسحق بن حنين"، جـ١ ص٧٢– ٧٣).

(٦٢) De Gen. et Corr. 1, 3, 318a, 15.؛ وانظر فيما سبق ص٤٩٩ .

الصورة، لا يوصف "بالوجود" بأى معنى من المعانى، وذلك خلافًا للمادة، لأن لفظ "اللاموجود" فى هذا الاستعمال للفظ "العدم" إنما يعنى ببساطة الانتزاع القهرى للوجود، الذى يجده أرسطو معنىً من معانى استخدام لفظ "العدم". وفى هذا الاستخدام للفظ "العدم" فإن "الليس"، فيما يريد أن يخلص "إسرائيلى" إليه، يعنى "اللاشىء".

والتعبيرات الثلاثة الأخرى توجد فى مؤلفه الموسوم "بكتاب المبادئ"، الذى لا يوجد حاليا نصّه العربى. ولذلك سوف اقتبس التعبيرات اللاتينية والعبرية وأحاول التعرَف على التعبيرات العربية التى استندت إليها. فى هذا المؤلف، يبدأ "إسرائيلى" بالعبارة الأساسية وهى: إن الكون الذى يوصف بأنه مخلوق creational هو حدوث شىء من لا شىء" (me-ayin, ex nihilo).(٦٣) وبقدر ما شاع استعمال تعبير "لا من شىء" فى ذلك الوقت للدلالة على ex nihilo فإن "إسرائيلى" يستخدمه بعد ذلك فى مولفه هذا، كما سنرى، إما بتلك الصيغة تماما أو بصيغة "من لا شىء" التى تترجم على وجه الخصوص بـ ex nihilo فى اللاتينية و بـ mi-lodabar فى العبرية، وبالضرورة فإن التعبير العربى الذى يستند إليه هنا ex nihilo و me-ayin هو تعبير: "من ليس"، وهو نفس التعبير الذى يستخدمه، كما رأينا، فى كتابه "الحدود" بمعنى "من عدم". ويستخدم "إسرائيلى"، فى مناقشته، ثلاثة تعبيرات أخرى على اعتبار أنها مكافئة لتعبير: "من عدم" ex nihilo.

٢ – Non ex alio (اللاتينى)،(٦٤) mi-lodabar (العبْرى).(٦٥) وعلى أساس أن اللفظ العِبْرى dabar مساوٍ للفظ "شىء"، فإن اللفظ alio اللاتينى هو بلا ريب تحريف للفظ aliquo الذى هو مساو أيضا للفظ العربى "شىء". وتبعا لذلك، فالأصل العربى إما أنه كان : "لا من شىء" وفقًا للصيغة اللاتينية ، أو كان : "من لا شىء" وفقا للصيغة العبرية.

(٦٣) Liber de Elementis, p. 4d, 11. 5- 7; Sefer ha-yesodot, p. 8, 11. 1- 3.

(٦٤) Elementis, p. 9b, 1. 14.

(٦٥) Yesodot, p. 57, 1. 5.

٣ – الصيغة اللاتينية Ex privatione،[٦٦] والعبرية me-ha-heʿder،[٦٧] والتى كان أصلها العربى، فيما يتضح تماما، صيغة من "العدم". ويبادر "إسرائيلى" على الفور إلى تفسير أن: "العدم ليس إذن شيئا يوجد فى الوهم (in mente, bemahashabah) سابقا على كون الأشياء"– وهو نفس التفسير تماما الذى أعطاه فى "كتاب الحدود" للفظ "**الليس**" فى مقابل **العدم**. وهذا يُبيِّن أنه لايستخدم لفظ "**العدم**" هنا بمعنى "الانتزاع القهرى لكل واحد من الأشياء"؛ بل يستخدمه بالأحرى بمعنى اللاوجود المطلق أو اللاشىء.

٤ – Ex non existence اللاتينى؛[٦٨] و mi-Lomes'ut العبْرى؛[٦٩] كلاهما ترجمة حرفية للتعبير العربى "من لا وجود". وبما أنَّ لفظ "وجود" يستخدم ترجمة للفظ اليونانى τὸ εἶναι،[٧٠] فسوف يكون التعبير فى اليونانية هنا هو ἐκ τοῦ μὴ εἶναι, الذى يكافئ تعبير ἐκ τοῦ μὴ ὄντος المستخدم بمعنى "من العدم" ex nihilo.

هكذا يستخدم "إسرائيلى" للدلالة على تعبير "من العدم" ex nihilo التعبيرات الأربعة التالية: ١ – **من ليس**؛ ٢ – إما (أ) "**لا من شىء**" أو (ب) "**من لا شىء**"؛ ٣ – "**من العدم**"؛ ٤ "**من لا وجود**". ومن هذه التعبيرات فإن التعبير رقم ٢أ فحسب هو نفسه التعبير المستخدم فى المصادر الإسلامية التى اقتبسناها من قبل. وطالما أن التعبيرات: الأول والثالث والرابع تعكس كلية التعبير اليونانى ἐκ τοῦ υὴ ὄντς ، فيظهر أن "إسرائيلى" قد أخذ لفظ "اللاموجود" non-existent المثير للجدل بمعنى "اللاشىء".

ويستخدم "سعديا" للدلالة على صيغة "من العدم" ex nihilo التعبير العربى الشائع "لا من شىء" (المساوى لـ lo mi-dabar العبْرى).[٧١] ومن الواضح كذلك أنه، بسبب معرفته أن التعبير العربى الشائع الدال على "المعدوم" nothing هو "لاشىء"، فإنه يثير

(٦٦) Elementis, p. 10b, 11. 26- 28

(٦٧) Yesodot, p. 69, 11. 22- 23.

(٦٨) Elementis, p. 10b, 1. 27.

(٦٩) Yesedot, p. 69, 1. 22.

(٧٠) انظر: بويج: "تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد": Index D, a.s.v.

(٧١) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٣٢.

السؤال التالى: لماذا يكون التعبير الاصطلاحى المستخدم فى العربية عموما للدلالة على "من عدم" ex nihilo هو تعبير "لا من شىء" وليس تعبير "من لا شىء"؟ ويعطى سعديا إجابة على هذا السؤال فى تعليقه على sefer yeşirah فى تعليقه على ترجمة فقرة من العبرية إلى العربية جاء فيها: خلق [الله تعالى] شيئا "لا من شىء" وجعل من "**الليس**" "**أيسا**"، حيث يقول: "نحن نقول هنا إن الله تعالى خلق شيئا "**لا من شىء**"، ولا نقول "خلق شيئا" **من لا شىء**" لنفس السبب الذى ترجمنا من أجله الآية السابعة من الإصحاح السادس والعشرين من "سفر أيوب" لتُقرأ: "ويعلق <الله تعالى> الأرض "**لا على شىء**". ونشير بذلك إلى أن "**اللاشىء**" هو "**شىء**"، على حين أن ما نبحثه هنا فى Sefer yaşirah <:سفر الخليقة> هو الاعتقاد بأن الخالق خلق الهواء "لا من شىء"[٧٢].

قد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الفقرة مجرد مماحكة لفظية. لكنها تعكس على الحقيقة مبدأ منطقيا معينا. فتبعا لأرسطو، عندما تكون أداة النفى "ليس" not مُقيِّدَةً لمعنى اسم من الأسماء كأن نقول فى اليونانية، مثلا: οὐκ ἄνθρωπος وهو ما يساوى فى العربية "لا إنسان"، فإن ذلك يُسمَّى اسما غير مُحصَّل indefinite noun (ὄνομα ἀόριστον)[٧٣] وبناء عليه فإن اللفظ المعتاد "لا شىء" وهو الذى يُقال فى العربية فى مقابل اللفظ الإنجليزى nothing المكوّن من كلمتين: "not" و"Something" (لا شىء)، يمكن أن يؤخذ من الناحية المنطقية على أنه اسم غير محصَّل[٧٤]، يفيد

(٧٢) سعديا: "تفسير كتاب المبادئ"، ص٨٣– ٨٤.

(٧٣) De Interpret. 2, 16a, 30- 32؛ والترجمة العربية "لإسحق بن حنين" ضمن تعليق الفارابى على كتاب "العبارة" لأرسطو، بتحقيق Kutsch Marrow, p. 22.

(٧٤) Ibid., p. 22- 23. وهذه العبارة محذوفة فى الترجمة العربية، كما أنها غير واردة كذلك فى المخطوطتين اليونانيتين اللتين أشار إليهما Bekker, ad. hoc.، لكنها توجد بعد ذلك (3, 166, 15) فى مناقشة أرسطو "للفعل غير المحصَّل" Indefinite verb. ومهما يكن الأمر، فإن الدارسين العرب لكتابه، على نحو ما يمكن فهمه من تعليق الفارابى على 16b, 15- 16 (p. 38)، قد أخذوا هذه العبارة عن "الفعل غير المحصَّل" على أنها تنطبق أيضا على "الاسم غير المحصَّل". وعن استخدام المحمول غير المحصَّل عند "أرسطو"،انظر بحثى بعنوان: "Twice- Revealed Averroes," Speculum, 36: 373- 392 (1961).

وقد جاء فى كتاب "العبارة" لأرسطو قوله عن الكلمة غير المحصَّلة: إنها تُقال على شىء من الأشياء موجوداً أو غير موجود على مثال واحد". (كتاب "العبارة"، نقل حنين بن إسحق، ضمن: منطق أرسطو، جـ١ ص١٠٢). (المترجم).

معنى "اللاشيء". وتبعا "لأرسطو"، أيضا، فإن الاسم غير المحصَّل" ينطبق "بالتساوى" على ما يوجد وعلى ما لا يوجد. وبناء عليه، فإن تعبير "من لا شىء" يمكن أن يؤخذ من الناحية المنطقية بمعنى "من لا - شىء من الأشياء"، وفى هذه الحالة سوف لا يعنى "من لا شىء" ولكن يعنى من شىء من الأشياء غير مُحصَّل الذى من شأنه أن يوجد أو لا يوجد؛ أو يعنى بالأحرى، من شىء من الأشياء غير محُصَّل لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان موجودا أو غير موجود.[٧٤أ]

يجب أن يُضاف هنا أن استعمال "ابن ميمون" لتعبير "بعد العدم" (aharha-hec der)، مكافئًا لتعبير "لا من شىء" (mi-lo dabar) بمعنى "من العدم" ex nihilo،[٧٥] إنما يعكس عبارة أرسطو: "إن الذى من شىء[٧٦] يمكن أن يُقال بمعنى الذى "هو بعد فى الزمن (μετα) [مثل الليل من النهار والمطر من الصحو وذلك أن هذه بعد تلك]".[٧٧] ويمكن أن نرى انعكاس "ابن ميمون" و"أرسطو" معا فى المناقشة التى يعقدها القديس توما لمعنى "من العدم" ex nihilo والتى يقول فيها: إنه يمكن أن يعنى ١ - Post non esse، " بعد اللاوجود "، أو قد يعنى

(٧٤أ) انظر: ص٣٨٧- ٣٨٩ من بحثى المذكور آنفًا فى ص٤٩٢ .

(٧٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" جـ٢ ص١٩٦و ص١٩٨، (وحيث يقول "ابن ميمون" فى معرض التمييز بين رأيه ورأى "أفلاطون" فى الصانع للعالم من مادة قديمة وجودها هو شرط ضرورى لوجود ما يوجد: "إنه <أى أفلاطون> لا يعتقد اعتقادنا كما يظن منْ لَا يعتبر الآراء، ولايُدقِّق النظر، ويتخيَّل أن رأينا ورأيه سواء، وليس الأمر كذلك. لأن نحن نعتقد كون السماء لا من شىء، إلا بعد العدم المطلق. وهو يعتقد أنها موجودة مكونة من شىء"... ويقول أيضا: "قصد كل تابع شريعة موسى وأبينا إبراهيم، أو من نحا نحوهما إنما هو اعتقاد أن ليس ثمَّ شىء قديم بوجه مع الله، وأن إيجاد الموجود من عدم فى حق الإله ليس من قبيل الممتنع، بل واجب أيضا بزعم بعض أهل النظر". (المترجم)

(٧٦) Metaph. v, 24, 1023a, 26.

(٧٧) Ibid., 1023b, 5- 11.

٢ – non fit ex aliquo " لـيـس مـصنـوعـا مـن شىء".[٧٨] وبالمثل، فـإن تفـسـيـر "كريسكاس" Crescas[٧٩] لتعبـيـر: me-ayin "من لا شىء" [٨٠] يعكس "ابن ميمون" وأرسطو" على السـواء وربما "تومـا الأكوينـى" كذلك، على الرغم من أن "كريسكاس" خلافًا "لابن ميمون" و"الأكوينى" على السواء، يستخدم تعبير "بعد العدم" بقصد التوحيد بين ex nihilo (من العدم) وبين الفيض emanation.[٨١]

(٧٨) Sum. Theol. I, 45, 1, 3.

(٧٩) **كريسكاس، حسداى**: Crescas, Hasadai (١٣٤٠– ١٤١٢م): فيلسوف ورجل دين ودولة. ترأس فى سيراقوسة الطائفة اليهودية. وبعد مذبحة ١٣٩١م (التى قتل ابنه فيها) لعب دورا كبيرا فى إعادة بناء الجماعة اليهودية المهدَّمة. كتابه الرئيسى Or Adonai (نور الله) نقدٌ لأرسطو وللفكر الأرسطى فى اليهودية على نحو ما قدَّمه "ابن ميمون". وكتب أيضا نقداً للمسيحية قُدِّرَ له أن يستعيد اليهود المرتدين فى عصره. (المترجم)

(٨٠) Or Adonai 111, 1. 5, p. 69a, 11. 4- 18 (ed. vienna, 1859).

(٨١) انظر مـقـالتى عن: "The meaning of "Ex nihilo" in the church Fathers, Arabic and Hebrew philosophy and st. Thomas", Mediaeval Studies in Honor of Jermiah Denis Matthias Ford (1948), pp. 355- 370, "Asilut ve- yesh me- Ayin esel Crescas," Sefer Asaph (1953), pp. 230- 236.

(٢) أَدلَّة الخَلْق[١]

يثبت "سعديا"، فى مؤلَّف له بالعربية كان قد أتمَّه فى بغداد عام ٩٣٣م، أربعة أدلة عقلية على الخلقْ يقول إنه اقتبسها من بين أدلة كثيرة وجدها يمكن أن تُدعِّم عقيدة الخلق فى "الكتاب المقدّس".[٢]

وبعد أكثر من قرنين، وأثناء النصف الثانى من القرن الثانى عشر، يسوق "ابن ميمون" سبعة أدلة على الخَلْق، يصفها بأنها هى تلك الأدلة التى يستخدمها المتكلمون.[٣]

(١) هذا القسم مراجعة كاملة وتوسعة كبيرة لبحثى بعنوان: "The Kalam Arguments for creation in Saadia, Averroes, Maimonides, and St. Thornas," Saadia's Anniversary Volume of the Americen Academy For Jewish Research (1943), pp. 197- 245.

(٢) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٣٢. وفى ذلك يقول سعديا: إنه وَجَد "الحدوث" يصح بالنظر من وجوه كثيرة"، ويقول إنه "اختصر من جملتها أدلة: الأول منها "من النهايات" وذلك أن السماء والأرض لماَّ صح أنهما متناهيان.. وجب أن تكون قوتهما متناهية إذْ لم يجزْ أن تكون قوة لانهاية لها فى جسم له نهاية.. والدليل الثانى من جمع الأجزاء وتركيب الفصول وذلك أنى رأيت الأجسام أجزاء مؤلفة وأوصالاً مركبة فتبيَّن لى فيها آثار صنعة الصانع والحدث... والدليل الثالث من الأعراض وذلك أنى وجدتُ الأجسام لا تخلو من أعراض تعرض فى كل وقت منها إما من ذاته أو من غير ذاته... وأيقنت بأنه كل ما لم يسبق الحدث فهو حدث مثله لدخوله فى حدِّه... والدليل الرابع من الزمان وذلك أنى علمتُ أن الأزمان ماض ومقيم وآت وعلى أن المقيم هو أقلُ من كل آتٍ فوضعت الآن كالنقطة وقلتُ إنْ كان الإنسان إذا رام بفكره الصعود فى الزمان من هذه النقطة إلى فوقٍ لم يمكنه ذلك لعلَّة أن الزمان لانهاية له وما لانهاية له لا يسير فيه الفكر صعدا فيقطعه فبهذه العلة بعينها قنع أن يسير الكون فيه سفلا فيقطعه حتى يبلغ إلينا وإذا لم يبلغ الكون إلينا لم نكن فيصير هذا القول يوجب أنَّا معشر الكائنين ليس كائنين والموجودين لسنا موجودين فلماَّ وجدتُ نفسى موجودا علمتُ أن الكون قد قطع الزمان حتى وصل إلىَّ ولولا أن الزمان متناه لم يقطعه الكون واعتقدتُ أيضا فى الزمان المستقبل كما اعتقدت فى الماضى بلا توقف". (ص٣٢- ٣٦) (المترجم)

(٣) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" جـ١ فصل ٧٤، ص١٥٠.

وبما أن الدليل الأول فقط من بين الأدلة الأربعة المستخدمة عند "سعديا"، والتى كانت معروفة للعرب، كما سنرى، هو الذى لم يستخدمه "ابن ميمون" فى بيانه لأدلة المتكلمين فيكونُ لدينا إذن على وجه الإجمال ثمانية أدلة، سبعة هى التى استخدمها المتكلمون ودليل واحد منها فقط لم يستخدموه.

وفى الفترة ما بين "سعديا" و"ابن ميمون" ظهرت أيضًا كلُ أدلة المتكلمين السبعة أو بعضها فى مؤلفات "ابن سُوار" و "الجوينى" و"ابن حزم" و"الماوردى"[٤] و"يوسف البصير" و"جَشوا بن جودا" Jeshua ben Judah و«بحايا»[٥] و«ابن صديق»[٦] و«"يهودا" اللاوى» halevi و «الشهرستانى» و"ابن رشد"، والدليل الذى لم يستخدمه المتكلمون يظهر أيضًا فى مؤلفات «ابن سوار» و«ابن رشد». هذه الأدلة الثمانية، التى يبرهن بعضها مباشرة على الخَلق ويدحض بعضها الآخر القِدَم،[٧] هى التى نتخذها الآن موضوع بحثنا. وإذْ نبدأ بالدليل الأول عند "سعديا"، الذى كان فى متناول المتكلمين على الرغم من عدم استخدامهم له، فسوف نرتّبُ الأدلة التى استخدموها على النحو الآتى:

١ – دليل التناهى وإعادة بناء صورته الأصلية عند "يحيى النحوى".

(٤) **الماوردى**: هو أبو الحسن على بن حبيب. ازدهر فى البصرة وتوفى بها سنة ١٠٥٨م. من علماء السياسة المسلمين. أهم كتبه "الأحكام السلطانية". له فى الأخلاق كتاب شهير بعنوان: "أدب الدنيا والدين"، ومن كتبه الهامة أيضا كتاب "أعلام النبوة". (المترجم)

(٥) **بحايا بن يوسف بن فاقودة**: فيلسوف يهودى عاش فى أواخر القرن الحادى عشر الميلادى. بسراقوسة بإسبانيا. كتابه الرئيسى "الهداية" إلى فرائض القلوب" كتبه باللغة العربية متأثرا بالمتصوفة المسلمين وبالأفلاطونية المحدثة، وهو أكثر الأعمال اليهودية تأثيرا فى العصر الوسيط، ويعرض للفرائض الواجب اتباعها ليصل المرء إلى الكمال الروحى. (المترجم)

(٦) **يوسف بن صديق**: من قضاة اليهود فى الأندلس. كان عضوا فى المحكمة الربّانية بقرطبة. توفى عام ١١٤٩م. له بالعربية كتاب "العالم الصغير" استند فيه إلى مصادر أفلاطونية محدثة عربية وإلى فلسفة المشائين العرب وعلم الكلام الإسلامى. تأثر "ابن صديق" بالمذهب الأشعرى وهاجم كتابات يوسف البصير القرّائى الذى كان تلميذًا أمينا للمعتزلة. (المترجم)

(٧) انظر فيما يلى: الدليل الثالث، ص٣٨٦ الحاشية رقم (١)؛ وأيضا ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١، فصل ٧١ ص١٢٤– ١٢٥.

٢ – دليل "المماثلة بين "الأشياء" فى العالم.

٣ – دليل "اجتماع وافتراق الذرَّات".

٤ – دليل "خلق الأعراض المكوِّنة لأجزاء العالم".

٥ – دليل "استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية".

٦ – دليل "التخصيص".

٧ – دليل "الرُجحان".

٨ – دليل "النفوس الخالدة".

---

١ - دليل التناهى وإعادة بناء صورته الأصلية عند يحيى النحوى

الدليل الأول الذى أثبته "سعديا" يصفه بأنه دليل "النهايات" (ha-takliyyot).[١] وهذا الدليل يستخرجه "جيرسونيدس" Gersonides[٢][٣] فيما بعد من تفسير "ابن رشد" لـ "ما بعد الطبيعة"،[٤] حيث يُقتبس منسوباً إلى "يحيى النحوى". وقبل "ابن رشد" - لكن بعد "سعديا" - نجد نفس الدليل أيضًا عند "ابن سُوار" منسوباً إلى "يحيى النحوى".[٥] وفى الفلسفة اليونانية يورده "سمبليخوس" Simplicius فى تعليقه على كتاب "الطبيعة" لأرسطو[٦] وينسبه إلى "يحيى النحوى".

يقوم الدليل على مقدمات ثلاث: المقدمة الأولى هى : العالم متناهٍ فى العِظم magnitude؛ والمقدمة الثانية هى: القوة الموجودة فى العالم، تلك "التى تحفظ" ("الحافظة" ha- shomer) عليه وجوده قوةٌ متناهية؛ المقدمة الثالثة هى: إن قوة متناهية كهذه لا يمكن أن تُحدث وجوداً لامتناهيا. من هذه المقدمات الثلاث يستدل "سعديا"

(١) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٣٢، ص٣٤.

(٢) **جيرسونيدس**: هو ليفى <لاوى> بن جرشون أو جرسون Levi Ben Gershon or Gerson الملقَّب بـ Gersonides. (١٢٨٨؟- ١٣٤٤؟م). يهودى فرنسى، رياضى وفيلسوف دين. من أعماله الفلسفية كتاب: Milhamot Adonai (حرب الآلهة، المنشور عام ١٥٦٠)، وله شروح على "الكتاب المقدَّس" و"التلمود"، ورسالة فى علم المثلثات عام ١٣٢١. (المترجم)

(٣) Milhamot Adonai vl, 1, 3, p. 296؛ وانظر: Steinschneider, AL Farabi, p. 162.

(٤) انظر فيما يلى الحاشية رقم ١٥.

(٥) الترجمة الفرنسية من مخطوطة عربية، مع مقدمة أنجزها Bernhard Lewin ونُشرت بعنوان: "La notion de "muhdat" dans le Kalam et dans la philosophie," in Donum Natalicum H. S. Nyberg Oblatum (1954), p. 91 (8).

وبعد عام من هذا التاريخ نشر "عبد الرحمن بدوى" الأصل العربى تحت عنوان: "مقالة لأبى الخير الحسن بن سوار البغدادى" ضمن كتاب "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" Neoplatonici apud Arabes (1955), p. 246, 1. 11. ويُشار أيضًا إلى "يحيى النحوى" فى رسالة "ليحيى بن عدى"، انظر: (S. Pines, A Tenth Century philosophical Correspondance", PAAJR, 115: 24 (1955).

(٦) اقتبسه "برنارد لوين" Bernhard Lewin، المصدر السابق، ص٨٦، الحاشية رقم ٣، وانظر فيما يلى الحاشية رقم ١٥ .

وجـوب أن يكون للعـالم "بداية" "ونهاية". وفى أثنـاء مناقشته، يعيد "سعـديا" بطـريقته ما قرره "أرسطو" فى البرهنة على أن العالم متناه فى العظم magnitude[7] وأنه يوجد فقط عالم واحد.[8]

وسوف يكون قد لوحظ أيضًا، أن "سـعـديا" يصف القـوة الموجـودة داخل جسم العالم والتى يُقال إنها قوة متناهية بأنها هى السبب فى حفظ العالم. وعلى أيه حال، فعند "أرسطو"، توصف تلك القوة المتناهية الموجودة فى العالم بأنها القوة التى تُسبب حركته.[9] وعلى ذلك يمكن أن يُثار سؤال عن سبب هذا التغـيّر فى الاصطلاح. وإذن فإن القضايا الثلاث التى ينبنى عليها دليل "سعديا" هى كلها كذلك من أصل أرسطى. فى القضية الأولى، قام "سعديا" نفسه، كما رأينا،[10] بإخراج أدلة أرسطو، التى بنى على أساسها قضيته الأولى. وبالمثل، تقوم القضية الثانية، على أساس دليل أرسطو لإثبات أنه "لا يمكن أن يكون فى عِظم متناه قوة "بلا نهاية"،[11] وتقوم قضيته الثالثة على أساس دليل أرسطو لإثبات أنه "ليس يمكن أن يتحرك شىء أصلاً عن متناه حركة "بلا نهاية".[12] ومع ذلك تختلف النتائج المستخلصة من هذه القضايا. فبالنسبة "لسعديا" تؤدى هذه القضايا إلى أن العالم "له بداية ونهاية". وبالنسبة "لأرسطو" تفيد هذه القضايا فى البرهنة فحسب على أن هناك بالضرورة وراء القوة المتناهية الموجودة فى جسم العالم قوة لا جسمانية ولا متناهية، هذه القوة اللاجسمية واللامتناهية هى التى تُسمَّى المحرِّك الأول الذى لا يتحرَّك وهى، فى رأيه، علَّةُ الحركة تمامًا كما هى علَّة وجود العالم بما هو لا متناه، أى قديم.[13] وعلى ذلك فالمسألة الأساسية ليست هى

(٧) سعديا: "الأمانات والاعتقادات" ص٣٢؛ وانظر "أرسطو". De Caelo 1, 5- 7.

(٨) سعديا، المصدر السابق، ص٣٢؛ وانظر أرسطو De Caelo 1, 8. ويقول "سعديا" فى ذلك: "... فقلتُ فلعلَّ ها هنا أرضين كثيرة تحيط كل سماء منها بأرضها فتكون عوالم لا نهاية لها فرأيت ذلك ممتنعًا من جهة الطَبع..." (ص٣٣) (المترجم)

(٩) Phys. v111, 10, 662a, 13: Κιvεῖν ; 622b, 4: Κιvήσει

(١٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٦.

(١١) Phys. v111, 10, 266a, 24- 25.

(١٢) Ibid., 12- 13.

(١٣) Ibid., v111, 9, 266a, 6- 9.

ما إذا كانت القوة المتناهية الموجودة فى العالم تحدث حركة لامتناهية ووجوداً لامتناهيًا للعالم، بل هى بالأحرى ما إذا كانت هناك قوة لاجسمانية لامتناهية خارج العالم، وما إذا كانت تلك القوة اللاجسمانية اللامتناهية خارج العالم يمكن أن تحُدث حركة لامتناهية ووجوداً لامتناهيًا للعالم. وعلى ذلك، فسوف يبدو "لسعديا" أن الاحتجاج ضد قدم العالم من مجرد كون تلك القوة الموجودة داخل العالم قوة متناهية بالضرورة إنما يفشلُ فى مواجهة المعضلة الفعلية التى يشتمل عليها الدليل. وفضلاً عن ذلك، فيما يمكن بيانه،(١٤) كان "سعديا" يعرف نظرية "أرسطو" فى المحرك الأول الذى لا يتحرك. فلماذا لم يشر إليها إذن هنا أدنى إشارة حتى ولو لمجرد رفضها؟

نجد الإجابة على السؤال الأول، فيما يمكن استدلاله من "سمبليخوس" و"ابن رشد" باعتبارها الصياغة الأصلية التى كانت المتاحة "لسعديا" فى الترجمة العربية لدليل "يحيى النحوى" «ضد قدم العالم».

فبعد أن لاحظ "سمبليخوس" أن "يحيى النحوى" استعمل برهان "أرسطو"، وهو أنه ليس لجسم متناه قوة لامتناهية، كأساس لدليل يدعِّم رأية الخاص، يعيد وضع هذا الدليل على النحو الآتى: لأنه إن تكن السماء متناهية والعالم متناهيا، فلديهما إذن قوة متناهية، لكن ما له قوة متناهية فسرعان ما يعتبر موضوعاً للفساد".(١٥)

ونقرأ فى تفسير ابن رشد لـ"ما بعد الطبيعة" الدليل على النحو الآتى: "وقد شكَّ "يحيى النحوى" على المشائين فى هذه المسألة شكًا شديد الاعتياص وذلك أنه قال إذا كان جسم فله قوة متناهية والسماءُ جسمٌ فلها قوة متناهية. وكل متناه فاسد ضرورة. فالسماء فاسدة".(١٦)

(١٤) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٥٨.

ونحن نعرف أن "سعديا" كان على دراية بنظرية "أرسطو" فى المحرك الأول، من قوله فى كتاب "الأمانات والاعتقادات": "فالفعل للخالق الذى هو **المحرِّك الأول**". (ص٥٨). (المترجم)

(١٥) Simplicius in Physica v111, 10, ed. Diels, p. 1327, 11. 14- 16.

(١٦) فى: Metaph. x11, Comm: 41 (v111, p.p. 324B);

والنص العربى ص ١٦٢٨ هو: "وقد شكَّ يحيى النحوى على المشائين فى هذه المسئلة شكاً شديد الاعتياص وذلك أنه قال إذا كان كل جسم فله قوة متناهية والسماء جسم فلها قوة متناهية وكل متناه فاسد ضرورة فالسماء فاسدة".

هذه هى الإجابة على السؤال الأول. وبما أنَّ الدليل فى صورته الأصلية يقوم، كما عرفه "سعديا"، على أساس تناهى القوة الموجودة فى داخل العالم، وأنه حاول أن يثبت لا خلق العالم بل بالأحرى قابليته للفساد، فقد كان من الطبيعى بالنسبة له تمامًا أن يصف تلك القوة بأنها هى التى "تحفظ" العالم من أنْ يفسَد. واستخدام "سعديا" لهذا الدليل على قابلية العالم للفساد باعتباره دليلاً على خلقه يمكن تفسيره بأنه نتيجة استدلال ضمنى له استند إلى عبارة "أرسطو" القائلة "إن ما هو قابل للفساد يكون حادثًا".[١٧] هكذا أيضا يَستدلُّ "جيرسونيدس" Gersonides صراحة – على أساس من هذا الدليل على قابلية العالم للفساد– أنَ العالمَ حادث.[١٨]

فى إجابة على السؤال الثانى أحاول بيان أن السبب الذى جعل "سعديا" لم يهتم بتفسير "أرسطو" لقدم الحركة بنظريته فى المحرك الأول الذى لا يتحرَّك هو أن دليل "يحيى النحوى"، الذى كان معروفًا "لسعديا" فى صورته الأصلية، قد احتوى على إبطال لذلك التفسير الأرسطى. هذا ما سأحاول بيانه بالسعى إلى إعادة بناء الصورة الأصلية لدليل "يحيى النحوى" على أساس من المقارنة بين إخراج "ابن رشد" له، فى تفسيره لـ"ما بعد الطبيعة" وبين فقرات موازية جاءت فى ثلاثة من تفاسيره الأخرى على أعمال "أرسطو".

الفقرة المقتبسة من قبل من "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد، والتى جاء فيها إن "يحيى النحوى" شك شكا عويصًا على المشائين فى مسألة اعتقادهم بقدم العالم، تتبعها فقرتان أخريان.

تتألَّف الفقرة الأولى من جزأين ومن حلٍّ غير حاسم للمعضلة التى أثارها "يحيى النحوى" ومن إبطال لذلك الحل. وتُقرأ على هذا النحو: "فإن قيل إنما استفادت عدم الفساد من القوة الأزلية المفارقة [التى هى خارج السماء]، لزم أن يوجد شىء ممكن

(١٧) De Caelo 1, 12, 28b, 2.

(١٨) Milhamot Adonai v1, 1, p. 296, 11. 1- 2.

الفساد وهو أزلى، وهو شىء قد تبيَّن امتناعه فى آخر الأولى من السماء والعالم".[١٩]

وسوف يُلاحظ أن هذا الحل غير النهائى هو الذى كان "أرسطو" قد قدَّمه تمامًا للمعضلة، أى نسبة عدم إمكانية فساد السماء إلى المحرِّك الأول. وفى إبطال هذا الحلّ غير النهائى تأتى الإشارة إلى الكتاب الأول من كتاب "السماء والعالم"، وهى إشارة إلى تلك الفقرة التى يحاول "أرسطو" فيها، على أساس رأيه فى أن أى شىء ممكن يجب أن يصبح موجودا بالفعل فى زمن لا نهاية له،[١٩أ] أن يُبيِّن أن الشىء القابل للفساد لا يمكن أن يكون أزليا، أى أنه لا يمكن أن يوجد إلى زمن لا نهاية له، ولو أن شيئًا قابلا للفساد يفترض وجوده بالفعل إلى ما لا نهاية، فإن مثل هذا الشىء سوف يكون فى الوقت نفسه موجودا إلى ما لا نهاية وغير موجود بعد، وتلك نتيجه مستحيلة.[٢٠]

وتحتوى الفقرة الثانية على حل "ابن رشد" للمعضلة التى أثارها "يحيى النحوى" ضد المشائين. وجوهر حلّه الخاص هو تبنيِّه للحل غير النهائى لتلك المعضلة وردّه لإبطال ذلك الحل، بمنازعته فى أنه يجب علينا أن نُميِّز، تبعا "لأرسطو"، بين قِدم حركة السماء الذى يرجع إلى المحرِّك الأول، وقِدم وجود السماء الذى يرجع إلى طبيعتها الذاتية، لأن "أرسطو" يزعم أن السماء غير المركبة من مادة وصورة لا تحتوى فى ذاتها على إمكانية الفساد".[٢١]

(١٩) فى: Metaph. x11, Comm. 41 (v111, p. 324C);
والنص العربى ص١٦٢٨.

(١٩أ) انظر كتابى: Crescas' Critique of Aristotle, p. 249, n. 3; p. 551, m. 3.

(٢٠) De Caelo, 1, 12, 281b, 18- 25; 282a, 21- 25.

(٢١) فى: Metaph. x11, Comm. 41 (v111, p. 324 CD; والنص العربى ص١٦٢٩).

وفى ردٍّ "ابن رشد" على "يحيى النحوى" يقول: "... العجيب إن قوله كل جسم فله قوة متناهية هو حق، لكن القوة تقال على معان كثيرة: فمنها القوة التى فى الجوهر، والتى فى الاستحالة، والتى فى الأين. وقد تبيَّن أنه ليس يلفى للجرم السماوى من هذه القوى إلا القوة فى المكان فقط. فإذًا هذه المقدمة إنما هى عامة فى كل جسم، إذا فهم من القوة القوة فى الأين... فإذًا الجِرم السماوى ليس فيه قوة إلا القوة فى الأين فقط، فإن كانت القوة التى يتحرك بها هذه الحركة السرمدية فيه فلا تخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية؛ فإن كانت فيه غير متناهية لزم أن تكون حركته فى الآن، وإنْ كانت متناهية أمكن أن يسكن. لكن قد تبيَّن أنه لا يسكن فليس يتحرك بقوة فيه، فهو يتحرك بقوة لا فى موضوع أصلا". ("تفسير ما بعد الطبيعة"، جـ٣ ص١٦٢٩). (المترجم)

لنقارن الآن بين فقرات "تفسير ما بعد الطبيعة" هذه والفقرات المناظرة لها فى "تفسير الطبيعة" و"تفسير السماء والعالم" و"الشرح الأوسط للسماء والعالم".

فأولا، المعضلة ذاتها التى وردت فى "تفسير ما بعد الطبيعة"، منسوبة إلى "يحيى النحوى" فى شكه على المشائين[٢٢] نجدها مثارة فى هذه الشروح الثلاثة ضد "أرسطو" نفسه، دون ذكر اسمه صراحة. وهكذا، فى "تفسير الطبيعة"، عند شرح "ابن رشد" لعبارة "أرسطو" وهى: "إنه لا يمكن أن تستقر قوة لا متناهية فى عِظم متناه" بمعنى "أن قوة كل جسم هى قوة متناهية" يقول: لنا أن نتشكَّك فيما إذا كَانت هذه العبارة تشمل الجرْم السماوى أوْ لا، وإنْ لم تكن تشمل الجرم السماوى، فسوف تكون قوة الجرم السماوى إذن متناهية، لكن كل ما له قوة متناهية «فهو» ممكنُ الفساد".[٢٣]

ونفس المسألة تثار ضد "أرسطو" أيضًا دون ذكر اسمه فى "تفسير السماء والعالم"[٢٤] وفى "الشرح الأوسط للسماء والعالم".[٢٥]

وثانيا، حلُّ هذه المعضلة ذاته الذى يُقدَّم فى "تفسير ما بعد الطبيعة" مؤقتا مع عبارة "فإن قيل"[٢٦] يردُ فى هذه الشروح الثلاثة منسوبًا إلى "الإسكندر الأفروديسى". وعلى هذا النحو، يقول "الإسكندر" فى تفسير "الطبيعة"، وفى بعض رسائله، جوابا على هذا الاعتراض: إن الجرم السماوى كان قد اكتسب قدِما من محرِّكه اللامادى".[٢٧]

ويرد نفس الحل باسم "الإسكندر" أيضًا فى تفسير "السماء والعالم"[٢٨] De Caelo وفى "الشرح الأوسط للسماء والعالم".[٢٩]

(٢٢) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٦ .

(٢٣) فى: Phys. V111, Comm. 79 (1v, p. 426 HI)

(٢٤) فى: De Caelo 11, Comm. 71 (v, p. 145 IK).

(٢٥) شرح الأولى من "السماء والعالم". Summa X, Caput 2, Pars 8 (v, p. 293 G).

(٢٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١ .

(٢٧) يقول "ابن رشد" فى تفسيره الكبير لكتاب "الطبيعة" Phys. V111 (p. 426K): "لكن الإسكندر الأفروديسى يقول فى بعض مقالاته إن العالَم اكتسب قدما بسبب حركته التى لا توجد فى المادة < وإنما بسبب محرِّكه الأول اللامادى >. < والنص هنا مترجم عن اللاتينية >.

(٢٨) فى: de Caelo 11)p. 145K).

(٢٩) شرح الأولى من "السماء والعالم" (p. 293 Gh).

وثالثا، نفس الدليل الذى يُستخدم فى "تفسير ما بعد الطبيعة" على أنه إبطال للحلّ المؤقت للمعضلة الأصلية،(٣٠) يُقدَّم فى هذه الشروح الثلاثة على أنه إبطال قام به "يحيى النحوى" للحل الذى قَدَّمه "الإسكندر" للمعضلة ذاتها. وعلى هذا، ففى "تفسير السماء والعالم"، وبعد إثبات حل "الإسكندر" للمعضلة الأصلية، يقول "ابن رشد": وضع "يحيى" هذه المسألة على المشّائين بطريقة لا يمكنهم الفكاك منها، فقد رأى أنهم يذهبون إلى وجود قوة متناهية فى الجرم السماوى، لأنه [تبعا لما يزعمونه فى حلّ المعضلة الأصلية] إنْ توجد قوتان: قوة متناهية [داخل جرم السماء] وقوة لامتناهية [خارج جرم السماء] فسوف يتبع ذلك أن يكون جرم السماء قابلا للفساد بالقوة المتناهية وغير قابل للفساد بالقوة اللامتناهية [وبهذا يكون متناقضا مع ما يناضل "أرسطو" من أجله وهو إن ما هو قابل للفساد لا يمكن أن يكون غير قابل للفساد].(٣١)

هذا الدليل، الذى يوجد أيضًا فى "تفسير الطبيعة" (٣٢) وفى "الشرح الأوسط للسماء والعالم،(٣٣) يوصف بأنه إبطالُ "يحيى النحوى" لحل المعضلة الأصلية التى تُعْزَى إلى "الإسكندر".

ورابعا، على نحو ما جاء فى "تفسير ما بعد الطبيعة"(٣٤) يُقدِّم "ابن رشد" فى هذه الشروح الثلاثة أيضًا حلّه هو الخاص للمعضلات المثارة.(٣٥)

وهكذا لا يُذكر اسم "يحيى النحوى" فى هذه الشروح الثلاثة فيما يخصُّ المعضلة الأصلية التى أثارها ضد أرسطو. لكن ترد فى كل هذه الشروح الثلاثة، بعد حل

(٣٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١ .

(٣١) "لكن يحيى أعطى هذه المسألة للمشّائين على النحو التالى:

لا يمكن الفكاك من هذا الأمر، وهم يتفقون، ثانيا، على أنه توجد فى الجرم السماوى قوة متناهية، وعلى ذلك فلما كانت توجد فيه قوتان: إحداهما متناهية والأخرى لا متناهية، سوف يتبع ذلك أن تكون المتناهية قابلة للفساد وتكون اللامتناهية غير قابلة للفساد" < وبذلك يقعون فى التناقض >. < ترجمنا النص هنا الذى ورد فى (de Caelo 11 (p. 145 KL > عن اللاتينية .

(٣٢) Phys. v111 (p. 426KL).

(٣٣) شرح الأولى من "السماء والعالم" (p. 293 1).

(٣٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧ .

(٣٥) فى: .Phys. v111 (p. 426 mf)؛ وفى .de Caelo 11 (p. 145 Lf)، وشرح الأولى من "السماء والعالم" (.p. 293 1f).

"الإسكندر" مباشرة للمعضلات المثارة ضد "أرسطو"، فقرات تربط "يحيى النحوى" بإبطال الحلّ الذى قدمه "الإسكندر".

على أساس هذا كله يمكننا الآن أن نعيد بناء الصورة الأصلية لدليل "يحيى النحوى". ويمكننا أن نفترض أنه ابتدأ بأن قرّر من جديد معضلة قديمة شائعة ضد نظرية أرسطو فى عدم قابلية العالم للفساد وذلك على أساس أن القوة الموجودة فيه التى تحفظه من الفساد قوة متناهية. والدليل يرد كذلك منسوبًا إلى "الإسكندر" وإلى مشائين آخرين باعتباره حلاً للمعضلة القديمة استناداً إلى ما كان يناضل "أرسطو" من أجله وهو أن عدم قابلية العالم للفساد ترجع إلى المحرِّك الأول. وأخيرا انتهى الدليل بإبطال "يحيى النحوى" لحلّ "الإسكندر"، والذى احتج "يحيى" فيه، على أساس من مبدأ وضعه "أرسطو" نفسه، وهو أن ما هو بطبعه قابل للفساد لا يمكن أن ينقلب بواسطة المحرِّك الأول إلى ما لا يفسد. وترتيبا على ذلك، فإن ما يرد فى "تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة" بعد الكلمات: "وذلك أنه قال"(٣٦) ليس إثباتًا من جديد لدليل "يحيى النحوى" الخاص ضد "المشائين" بل هو بالأحرى خلاصة موجزة للمناقشة الأخيرة بأكملها للموضوعات التى ترد فى المواضع الثلاثة التالية:

١ - البدء بعبارة: "لكل جسم قوة متناهية فقط"،(٣٧) هو إثبات من جديد لمعضلة قديمة مثارة ضد "أرسطو "نفسه"؛ ٢ - والبدء بـ: "فإن قيل"،(٣٨) هو إثبات من جديد لحلّ "الإسكندر" للمعضلة، ٣ - والبدء بالكلمات: "لزم أن يوجد"،(٣٩) إبطال "يحيى النحوى" لحل "الإسكندر".(٤٠)

(٣٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم (١٦).

(٣٧) Ibid.

(٣٨) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١ .

(٣٩) Ibid.

(٤٠) فى ضوء إعادة بناء النص فى العمل المفقود "ليحيى النحوى" فإن عبارة "ابن رشد فى كتاب «جوهر الفلك» ، وهو أيضًا نص مفقود فى العربية موجود فى اللاتينية De Substantia Orbis, Caput 5 (1x, p. 11A)، التى تقرأ: لكن يحيى النحوى شكٌ حول هذه المسألة شكا لا يمكن تجنبه لاعتبارات كثيرة. ذلك أنه قال إذا كان العالم متناهيًا وجب أن تكون له قوة متناهية ، فيكون، إذن ، قابلاً للكون والفساد "، يجب أن تؤخذ على أنها إثبات من جديد، مختصر وغير كامل، للعبارة الواردة فى "تفسير ما بعد الطبيعة" وللعبارات الواردة أيضا فى شروح "ابن رشد" الأخرى.

إن دليـل "يحيى النحوى" هذا فى صورته الأصليـة على نحو ما جاء فى كتابه "ضد مذهب أرسطو فى قِدم العالم"، والذى كان فى ترجمته العربية فى متناول "سعديا" هو أساس دليل سعديا هنا. فاستناداً إلى منازعة "يحيى النحوى" فى أن المحرّك الأول لا يمكن أن يحيل العالم غير قابل للفساد، يبدأ "سعديا" بالتدليل على أن العالم يجب أن يكون قابلا للفساد. واستناداً إلى عبارة "أرسطو" أيضًا، المقتبسة من قبل، وهى: إن "ما هو قابل للفساد يجب أن يكون حادثا"، يستدلّ "سعديا" على ضرورة حدوث العالم. وهكذا يمكن إثبات تمام قوة الدليل، باستخدام قياسين على النحو الآتى:

أ

كل شىء ذو قوة متناهية يكون قابلا للفساد

العالم قوته متناهية

إذن فالعالم قابل للفساد.

ب

كل شىء قابل للفساد حادث

العالم قابل للفساد

إذن فالعالم حادث

٢ - دليل المماثلة[١] بين الأشياء فى العالم

يحاول "أفلاطون"، الذى يبدأ بافتراض لا دليل عليه وهو أن العالم وُجِد بعد أن لم يكن موجوداً، التدليل، عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فى العالم، تلك التى وجدت كلها عن علَّة من العلل دائما، على أن العالم ذاته وُجِد عن علَّةٍ تُسمَّى الخالِق Greator.[٢] والمتكلمون الذين يزعمون، خلافا لأفلاطون، أنهم يحاولون البرهنة عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فى العالم على أن العالمَ ذاته مخلوق، يحاولون فى الحقيقة، شأنهم فى ذلك شأن أفلاطون، البرهنة عن طريق المماثلة بين الأشياء الموجودة فى العالم على أن العالم ذاتَه له خالق، ومن هذا فحسب يستدلون، كما سنرى، أن العالمَ مخلوق. و على وجه العموم، فإن بعض الأدلة التى يُفترض أنها تبرهن على خلق العالم إنما هى برهان مباشر على وجود خالق له.

هذا النمط من التدليل يورده "الشهرستانى" منسوبا إلى "أبى الحسن"، الذى يتضح تماما أنه ليس هو مَنْ يُسمّيه: "شيخنا أبو الحسن الأشعرى"[٣] وإليه ينسب دليل اجتماع الذرَّات وافتراقها، الذى يقتبسه فيما بعد. ويقترح "شراينر" Schreiner أَنَّ أبا الحسن هذا هو أبو الحسن الباهلى.[٤] فى تقرير "الشهرستانى" للدليل، يبدأ "أبو الحسن" فيبيِّن كيف أن حدوث الإنسان وتكوّنه من نطفة أمشاج وتقلُّبه فى أطوار الخِلقة لا يمكن تفسيره بإرجاعه إلى الإنسان نفسه أو إلى أبويه أو إلى الطبيعة بل بالأحرى إلى صانع قديم قادر عليم، وينتهى إلى أن "ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت فى الكل فى الجسمية".[٥] ومن هذه النتيجة، وهى أن هناك خالقًا يتوقَّع منا "أبو الحسن" أن نستدلَّ على أنَّ العالم مخلوق.

(١) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٧.

(٢) Tim. 28A.

(٣) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٢.

(٤) Schreiner, Kalam, p. 51, n. 3.

(٥) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٢.

وبالمثل، يبدأ "ابن ميمون" فيُبيِّن كيف "زعم بعضهم ‹أى بعض المتكلمين› أنَّ بالحادث الواحد يُستدل على أن العالم محدث"،[٦] ثم يواصل، كما فعل "أبو الحسن"، بيان أن "شخص زيد الذى كان نطفة، ثم تنقَّلَ حالاً بعد حال حتى صار إلى كماله، ‹و› محال أن يكون هو الذى غَيَّر نفسه ونقلها من حال إلى حال، بل له مغيِّر خارج عنه"، و"كذلك القياس فى هذه وغيرها"، ويضيف: "كذلك القياس فى العالم بجملته"، منتهيا من ذلك، مثلما نجد فى تقرير "الشهرستانى" لقول "أبى الحسن" إلى أن "أى حكم وُجِد لجسم ما لزم أن يُحكم به على كل جسم"،[٧] وهو ما يمكن أن يُضاف إليه، كما عند "الشهرستانى"، أنَّ "ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت فى الكل فى الجسمية". والاستدلال المباشر هو، بالطبع، أن للعالم خالقا، وهو ما يتضمَّن بطريق غير مباشر أن العالم مخلوق. هذا الدليل، فيما يلاحظ الشارح "إفودى" Efodi، يبرهن فحسب على أن العالم مخلوق، لكنه لا يبرهن على أنه مخلوق من عدم ex nihilo.[٨]

لكن هناك رواية أخرى لدليل المماثلة هى التى يثبتها "ابن رشد" منسوبة كذلك إلى شيوخ الكلام، فى تلك الرواية توجد محاولة للبرهنة لا على الخَلق فحسب ولكن على الخَلق من عدم أيضًا. والدليل الوارد فى الرواية هو كما يلى: إن المتكلمين يرون من الممكن، على أية حال، أن يحدث شىء عن لا شىء، وينكرون هذا المبدأ [أى أنه يجب

(٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٤، ص١٥٠.

(٧) المصدر السابق، نفس الموضع. ويمكن أن يتقرَّر هذا الدليل من جديد إما على أنه دليل استقرائى (قياس استقرائى argument by induction : hekesh -ha- hippush) أو على أنه دليل تماثل (قياس تماثل argument by analogy: hekesh- ha- Hemshel). وفى الحالة الأولى سيكون على النحو الآتى: نظراً لأن معظم الأشياء الجسمية مخلوقة، فيجب أن تكون كل الأشياء الجسمية، بما فيها العالم فى مجموعه مخلوقة. وفى الحالة الأخيرة سيكون على النحو الآتى: نظراً لأن العالم فى مجموعه وكل الأشياء المفردة الموجودة فيه تتشابه فى كونها جسمية، فيجب أن تتشابه كذلك فى كونها مخلوقة. ومن صياغة هذا الدليل هنا، عند "ابن ميمون" يتضح أنه دليل قائم على التماثل. وعلى هذا النحو يصفه كل من "شم طوب" Shem-`tob و"إفودى" Efodi بأنه دليل قائم على التماثل.

(٨) انظر Efodi, ad loc.

أنْ يكون أى شىء حادثًا عن شىء].[9] وعلة خطأهم هو ما يلاحظون على العموم من وجود أشياء كثيرة تُدرك بالنظر حادثة عن أشياء غير مدركة بالنظر، كأن تحدث النار مثلاً عن الهواء، فيتخيَّلون هكذا لأول وهلة أن شيئًا ما يمكن أن ينشأ عن لا شىء، لأن العوام يفهمون من معنى اللاوجود أنه الذى لا يُدرك بالنظر".[10]

وهناك رواية أخرى لدليل "التماثل"، تشبه تلك التى قَدَّمها "ابن ميمون" كثيراً لكن مع محاولة للبرهنة على أن الخلق هو خلق من عدم، يمكن تلخيصها فى تعبير "إسحق إسرائيلى" عن اعتقاده بخلق العالم. وهو إذْ يبدأ بوضع عبارة "لأرسطو" تقول إن "العنصر هو الشىء الذى منه يكون الشىء حادثًا أولاً"،[11] يحاول أن يُبيِّن من دراسة تكوين الجسم الإنسانى كيف أنه حادث عن نُطْفة، ودمٍ، ومرَّتين، وبلغم، وكيف أن هذه بدورها حادثة عن الطعام، وكيف أن الطعام حادث عن العناصر الأربعة الأكثر بساطة، وكيف أن العناصر الأربعة فى النهاية لم تحدث إلا بقدرة الله.[12] ولا يقدم "إسرائيلى" أى برهان على نتيجته هذه، وهى أن العناصر الأربعة مخلوقة من لا شىء، مع أنها نتيجة تتناقض مع رأى "أرسطو" الذى ابتدأ "إسرائيلى" منه، وإنْ كان الدليل الذى يتمثَّله متضمَّنٌ فى كل ما يقوله وإنْ لم يُصرح به. إنه دليل "التماثل". فكل الأشياء فى العالم مخلوقة. وكل شىء هو مخلوق من شىء آخر أبسط منه. ومن ثمَّ يجب أن

(٩) انظر Phy. 1, 7, 190b, 9- 10.

(أو كما يقول أرسطو: "من البَيِّن أن كل هذه الأكوان تنشأ من موضوعات"، ترجمة إسحق بن حنين، جـ١ ص٦١). (المترجم)

(١٠) phys. V111, Comm. 4 (1v, p. 341E)

وفى ذلك يقول ابن رشد: "وإنما قاد إلى القول بالخلاء التوهمّ العارض لنا منذ الصبى، فإنَّ ما لمْ يُحرك أبصارنا ولا صدمنا حجمه، نتوهمه خلاءً. ولذلك ما يطلق الجمهور على هذا أنه لا شىء فيه ويشبه أن تكون لفظة "فى" إنما يدلّ بها عند الجمهور على هذا المعنى المتوهّم، ولذلك صار هذا الرأى مغلطًا جدا".

(١١) Liber de Elementis, p. 42, 11. 10- 12 Sefer ha- Yesodot, p. 5, 11. 2- 3

وانظر: Metaph. 1, 3, 983b, 8- 9:

(١٢) Elementis, p. 4C, 11. 33- 36; yesodot, p. 6, 1. 1- p. 7, 1. 8.

تكون مـخلوقـة من لا شـىء.[١٣] لدينا هـنا أيضـًا دليل على خلقْ العالم قائم على تماثل خلقْ الأشياء الفردية – وهو نفس دليل التماثل عند المتكلمين الذى أورده "ابن ميمون" لاحقًا. غـير أن هناك، كما سـنرى،[١٤] دليـلاً مـن نفس النمـط، يُثبت بالمثل الخلْقَ من لا شىء، ينسبه "ابن ميمون" إلى المتكلمين، وهو دليل قائم على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية.

(١٣) بالنسبة لهذا التأويل لدليل إسحق إسرائيلى" قارن تأويل Neumark فى: Geschichte, 1, Toledot, 11, pp. 88- 91.pp. 414- 4- 7; وانظر أيضًا بحثى بعنوان:
"The meaening of Ex. Nihilo in Isaac Israeli," J.Q. R. n.s. 50: 1- 12 (1959).

(١٤) انظر فيما يلى ص ٧٨٨ .

٣ - دليل اجتماع وافتراق الذرَّات

يُقدِّم "الشهرستانى"، الذى يُقسِّم أدلة المتكلمين على خلق العالم إلى تلك التى تثبت الخالق مباشرة وتلك التى تبطِل القدمَ فحسب،[١] دليلاً على إبطال القِدم[٢] يقوم على رأى شائع للمتكلمين وهو أن العالم مكوَّن من ذرات. ينسب "الشهرستانى" هذا الدليل إلى "الأشعرى" الذى يشير إليه بأنه "شيخنا أبو الحسن الأشعرى".[٣] ويصوغ "الشهرستانى" الدليل على النحو التالى: "لَوْ قَدَّرنا قِدم الجواهر ‹الذرات› لم يخل من أحد أمرين إما أن تكون [منذ القِدم] "مجتمعة" أو "مفترقة"، أو لا مجتمعة ولا مفترقة أو مجتمعة ومفترقة معا أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق. وبالجملة [فى عالمنا هذا، على أية حال] ليست تخلو عن اجتماع وافتراق أو جواز طريان الاجتماع [فى بعض الذرَّات] والافتراق [فى بعضها الآخر]، وتتبدَّل أحدهما بالثانى. وهى بذواتها لا تجتمع ولا تفترق، لأن حكم الذات لا يتبدَّل، وهى قد تَبدَّلت [بالملاحظة الشائعة]. فإذاً لابد من جامع فارق [بواسطته حدثت عملية الاجتماع والافتراق فى عالمنا هذا]. فيترتَّب على هذه الأصول أن [العالم، المكون من ذرّات فى عملية الاجتماع والافتراق والذى لم يوجد قبل حدوث تلك العملية، هو عالم مخلوق لأن] ما "لا يسبق الحوادث فهو حادث".[٤]

وإذن، فإن فحوى الدليل هو: مع وجود ذرات قديمة غير قادرة بطبيعتها على أن تقوم بعملية الاجتماع والافتراق الملحوظة فى العالم فإنه ينتج عن ذلك بالضرورة وجود خالق أحدث هذه العملية، ومن ثَمَّ فإن العالم، الذى توجد فيه هذه العملية عالمُ مخلوق. على هذا النحو يُبرهن الدليل فحسب على أن عالمنا هذا عالم مخلوق؛ ولا يبرهن على

(١) الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص١١.
(٢) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٣) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

أن الجواهر <الذرات> التى حدث عنها هى أيضًا مخلوقة. ويصف "الشهرستانى" نفسه هذا الدليل بأنه يقصد إلى "إبطال [قدم العالم"[٥] ولا يهدف إلى إبطال قدم الجواهر <الذرات> التى يُفترض، كما رأينا، أن يبدأ به الدليل. وفى خاتمة الدليل يقول "الشهرستانى"، بالمثل: "لابد من جامع فارق"، وهو ما يتضمّن وجود ذرات تجتمع وتفترق.

ونفس الدليل كما صاغة "ابن ميمون" يقرأ على النحو التالى: "قالوا جواهر العالم [كما هى موجودة الآن] لاتنفكّ بوجه عن أن تكون مجتمعة أو مفترقة وقد تجتمع منها جواهر تارة وتفترق أخرى. وبيِّن واضح أن باعتبار ذاتها لا يلزمها اجتماع فقط ولا افتراق فقط، لأن لو كانت ذاتها وطبيعتها تقتضى أن تكون مفترقة فقط لما اجتمعت أبدا، وكذلك لو كانت ذاتها وطبيعتها تقتضى أن تكون مجتمعة فقط لما افترقت أبداً، فإذا لا الافتراق أولى بها من الاجتماع ولا الاجتماع أولى بها من الافتراق، فكونها [فى عالمنا] بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبعضها تتبدَّل عليه الحالات، تارة يجتمع، وتارة يفترق دليل على كونها، أعنى هذه الجواهر مفترقة لمن يجمع المجتمع منها ولمن يفرق المفترق منها [حتى إنه بعملية الاجتماع والافتراق هذه وُجد العالم بعد أنْ لم يكن موجودا]. فهذا، قالوا: دليل على كون العالم محدثا، فقد بان لك أن صاحب هذا الطريق [أى الدليل] استعمل المقدمة الأولى من مقدماتهم [أى المتكلمين]، وكل ما يلزم عنها".[٦]

فى هذه الصياغة للدليل يُفترض، أيضًا، أن الاجتماع والافتراق الذى ظهر العالمُ إلى الوجود بسببه والذى أمكن حدوثه فى الذرات قديمٌ مع الله، الجامع والفارق. وهكذا يثبت الدليل الخلقَ فحسب، لا الخلق من عدم ex nihilo. وإشارة – فيما هو واضح – إلى هذا النطاق المحدود للدليل أضاف "ابن ميمون" عبارة "هم يقولون"، وذلك فى تقريره للنتيجة التى انتهى المتكلمون إليها وهى أن العالمَ مخلوق. ومن الواضح كذلك

(٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٤، ص١٥١.

أنه بسبب هذا النطاق المحدود للدليل نجد "إفودى" Efodi يقول فى تعليقه على تفسير "ابن ميمون" لنتيجة الدليل: إن "ابن ميمون" يريد، على ذلك، أن يقول إن هذا الدليل، مع أنه قام على مقدمات المتكلمين فإنه يمكن أن يعزز افتراض وجود مادة قديمة سابقة على الوجود".(٧)

وهناك دليل مماثل يُعزى إلى الأشعرى (+٩٣٥م) يستخدمه معاصره اليهودى "سعديا" (+٩٤٢م)، الذى يصفه بأنه مشتق من "جمع" (Kibbus) "الأجزاء"ha- halakim... رأيت أن الأجسام مؤلَّفة (halakim mehubarim)".(٨) ويبدو هنا، أيضًا، بالنسبة للتعبيرات العربية: "جمع الأجزاء <الجواهر>" و"تأليف الأجزاء <الجواهر>" أنها تعنى جمع وتأليف "الذرات".(٩) وهكذا سيبدو الدليل قائما على تصور للذرات شأنه شأن الدليل الذى اقتبسه "الشهرستانى" ونسبه إلى "الأشعرى". ومهما يكن الأمر، فإن تصوير "سعديا" للفظ "الأجزاء" بمثال الأجزاء التى تُكوِّن أجسام الحيوانات والنباتات وبمثال التراب والحجارة والرمل المكوِّنة للأرض وطبقات الأجرام السماوية المرصَّعة بالنجوم والتى تكوِّن السماء(١٠) إنما يبيِّن بوضوح تماما أنه لا يعنى بلفظ "الأجزاء" "الذرَّات" وإلى جانب ذلك، فإنه، بدون أن يكون هو نفسه معتقدا بوجود الذرات(١١)، لم يكن ليستخدم دليلا مستندا إلى الذرات لتدعيم اعتقاده بالخَلق. ويمكن أيضا بيان أن الدليل ما هو إلا إعادة تقرير دليل قديم هو دليل "النظام" design فى ألفاظ جديدة، "فسعديا" يضيف قائلا "إنه بملاحظة اجتماع الأجزاء فى تكوين أجسام الحيوانات والنباتات انكشفت فيها "أمارات صنعة الصانع، بالإضافة إلى الخَلق".(١٢) وهناك دليل

(٧) انظر Efodi, ad loc.

(٨) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٣٤.

(٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١، فصل ٧٤ ص١٣٥.

(١٠) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٣٤.

(١١) المصدر السابق، ص٦٢.

(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

مماثل لدليل النظام يجده "سعديا" فى تكوين الأرض ويجده أكثر فى تكوين السماء. وفى الدليل المطابق، المذكور فى تعليقه على "سفر الخليقة" Sefer yeşirah، يقول بالمثل: "أما فيما يتعلق بالدليل المرئى للصنعة المحكمة فى العالم، ما عليك إلا أن تنظر إلى النجوم وترى كيف صُنعت كل واحدة منها متميِّزة عن غيرها لكى تصل إلى استنتاج وجود صانع ماهر نثرها قصداً وفق تدبير معين، جاعلاً بعضها كبيراً وبعضها صغيراً وجاعلاً أيضًا بعضها أكثر ضياءً وبعضها أقلّ ضياءً وجاعلاً بعضها فى السماوات العُلَى وبعضها فى السماء الدنيا وبعضها أسرع حركة وبعضها أبطأ".(١٣)

هذا الدليل مماثلٌ أيضا لدليل "الأشعرى" فى منهجه الاستدلالى وفى صياغة نتائجه على السواء. وكلا الدليلين، على الرغم من اختلافهما فى المقصود من معنى "أجزاء العالم"، قد استدلا على حدوثه من اجتماع أجزائه. وعلى الرغم من أن كليهما يبدآن بالبرهنة على حدوث العالم فإنهما ينتهيان إلى إثبات وجود خالق، مما يعنى البرهنة ضمنا على خلق العالم. والدليلان، كلاهما، كما أشار واضعهما، على ما بينهما من اختلاف، يبرهنان على أن العالم مخلوق فحسب، لكن لا يبرهنان على أنه مخلوق "من عدم" ex nihilo.

هناك دليل على خلق العالم مثل دليل "سعديا" هذا تشتمل عليه المقدمة الثالثة من المقدمات الثلاث التى يثبت بها "بحايا" Bahya وجود الله. والمقدمة، كما صاغها، تُقرأ على النحو التالى: "كل شىء مؤلَّف" (meḥubbar) هو مُركَّب (murkab) بلا ريب من أكثر من شىء واحد، والأشياء التى تركَّب منها هى بالطبع سابقة عليه".(١٤) وهو ما يستدل منه وجود الله بما هو مؤلِّفُ الأشياء المركَّبة التى تركَّب منها العالم وبالتالى منها خُلِق. ثم اتسعت هذه المقدمة فيما بعد لتصبح دليلا مماثلاً لذلك الذى استخدمه "سعديا". وهو يبدأ بالقول : إن ما منه يكون كل شىء "مُركبًا" (murkab) ليس الذرَّات

(١٣) سعديا: "تفسير كتاب المبادئ"، ص٣٣، ٥٣- ٥٤.
(١٤) Hobot 1, 5, p. 45, 11. 8- 9.

بل بالأحرى "العناصر الأربعة"،[١٥] التى يتركَّب كل عنصر منها من "مادة وصورة".[١٦] ومن المشوِّق أن نلاحظ أنه بعد ذكر "المادة والصورة" يضيف مباشرة قوله: "وهما الجوهر والعرض" كما لو كان يعنى بذلك أن التركيب النهائى للأشياء ليس هو ما يسميه "علم الكلام" جوهرا وعرضا"، أى "ذرة وعرضًا"، لكنه بالأحرى ما يسميه الفلاسفة "جوهرًا وعرضًا"، أى "مادة وصورة". ثم يوضح، ما أن يستأنف قوله إن الدليل هو دليل النظام design، لأنه، وهو يبدأ بالعبارة الرئيسية التى يقول فيها: إننا ندرك بحواسنا وبعقلنا أن العالم مثله مثل بيت بُنى وأُثِّث بكل ما يلزمه من أثاث"[١٧]، ويستمر فيصف بتفصيل شديد دليل النظام والقصد فى مختلف مجالات الطبيعة.[١٨] ويضيف "بحايا" أيضًا، وهو فى ذلك على وعى، مثل "سعديا"، بأن دليله يبرهن فقط على الخلق ولا يبرهن على الخلق من عدم ex nihilo، برهانا آخر على أن الخلق كان خلقًا "من عدم". ex nihilo. ولكن هنا، على خلاف سعديا الذى يقوم برهانه الآخر على الخلق من عدم ex nihilo على أدلة عقلية، فإن البرهان الآخر لـ"بحايا" هنا يقوم على آيتين من "الكتاب المقدَّس" (سفر أشعياء، الإصحاح الرابع والأربعون: ٢٤؛ سفر أيوب، الإصحاح السادس والعشرون: ٧).[١٩] هذا البرهان "النصى" Scriptual <النقلى> على الخلق من عدم ex nihilo هو الذى كان يتمثلة "بحايا" فى بداية مناقشته للمقدمات التى كان عليه أن يبرهن بها على وجود الله، وذلك فى إشارته إلى أنَّ عليه أن يبرهن بموجبهما على أن "هذا العالم له خالق خلقه من "العدم" ex nihilo.[٢٠]

(١٥) Ibid., 1, 6, p. 47, 1. 1.

(١٦) Ibid., 1. 14.

(١٧) Ibid., p. 45, 1. 19- p. 46, 1. 1.

(١٨) Ibid., p. 46, 1. 1- p. 47, 1. 5.

(١٩) Ibid., p. 48, 11. 9- 13. والإشارة هنا هى إلى ما جاء فى "سفر أشعيًا"، الإصحاح الرابع والأربعين آية ٢٤: "أنا الربُّ صانع كل شىء ناشر السموات وحدى باسطُ الأرضَ. مَنْ معى"؛ وإلى ما جاء فى "سفر أيوب، الإصحاح السادس والعشرين الآية السابعة: "يمد الشمال على الخلاء ويُعلِّق الأرض على لا شىء. يَصرُّ المياه فى سحُبِه فلا يتمزَّق الغيم تحتها". (المترجم)

(٢٠) Ibid., 1. 5, p. 43, 1. 8.

لدينا هنا، إذن، نفس الدليل عند اثنين متعاصرين هما: "الأشعرى" و"سعديا"، وكل منهما يستخدمه بما يتفق مع رأيه الخاص فى مسألة وجود الذرات. وقد يتشكَّكُ المرءُ بطبيعة الحال فى وجود علاقة ما بين هاتين الصورتين للدليل، لكن ما هى تلك العلاقة؟ من الواضح تمامًا أنه لم يكن ممكنًا لدليل "الأشعرى" أن يكون تعديلاً لدليل "سعديا"، لأن كتاب "سعديا" الذى يحتوى على ذلك الدليل قد كُتب فى بغداد سنة ٩٣٣م، قبل وفاة "الأشعرى" فى تلك المدينة بعامين. وفيما يتعلق بكون دليل "سعديا" تعديلاً لدليل "الأشعرى"، فعلى حين أن ذلك غير مستحيل إلا أن السؤال القائم هنا هو ما إذا كان بوسعنا أن نجد نوعا ما من الصلّة العلمية بينهما؟ وللإجابة على هذا السؤال، يمكن بيان أن الأدلة التى استخدمها "الأشعرى" و"سعديا" للبرهنة على وجود خالق ومن ثم للبرهنة أيضا على أن العالم مخلوق إنما تستند إلى ثلاثة أدلة استخدمها "أبوُ قرة" من قبل للبرهنة على وجود الخالق.

وإذْ يبدأ، فى تلك الأدلة، ببيان كيف أن مختلف ما يوجد من أشياء على الأرض وفى البحر "جمع" كله و"رُكِّب" من العناصر الأربعة،[٢١] يقول "أبو قُرَّة" إنه فيما يتعلقّ بما هو مُركَّب، فإن الأجزاء تكون أسبق منه بالطبع وغالبًا ما تكون أسبق منه كذلك أيضًا فى الزمان".[٢٢] ثم يستمر فيبيِّن، بدليلين، كيف أن هذه العناصر الأربعة، وقبل أن تتركَّب فى الأجسام المختلفة، كانت متحركة بطبيعتها فى اتجاهات مختلفة متعارضة وكانت تمتلك كيفيات مختلفة متعارضة، على حين أنه فى الأجسام المركبة منها تكون هذه الحركات المتعارضة والكيفيات المتعارضة كلها متعادلة. وبما أنه لم يكن ممكنا أن ينتج هذا التعادل neutralization عن طبيعتها، فإنه يخلص إلى أنه ناتج عن أثر "القَوِىّ"، الذى لا يمكن وصف قوته،[٢٣] والذى هو "الضابط للكل".[٢٤] وعلى ذلك يضيف دليلاً ثالثًا يقرأ على هذا النحو: "وفضلاً عن ذلك، فمما نراه من قوة هذا القوىّ

(٢١) أبو قُرة: "فى وجود الخالق"، ص٦٧٢.

(٢٢) المصدر السابق، ص٦٧٢– ٦٧٣.

(٢٣) المصدر السابق، ص٦٧٢.

(٢٤) المصدر السابق، ص٦٧٢.

وكيف أنه "جمع" من هذه "الأجزاء" <العناصر> الأربعة و"ركَّب" على الأرض ذلك الذى لا يُعدُّ ولا يُحصى من الأنواع الكثيرة من الأشجار والنباتات والجبال والمعادن والطيور والزواحف التى تدبّ على الأرض وفى البحار، نعرفُ **أنه حكيم** وأن حكمته، كقوته، لا يمكن تقديرها".[٢٥] وعلينا ملاحظة أن هذه الأدلة الثلاثة، هى مثل دليل "الأشعرى" ودليل "سعديا" إنما تبرهن فحسب على خلق العالم من شىء، وفى هذه الحالة فإن هذا الشىء هو العناصر الأربعة، لكنها لا تبرهن على أن هذه العناصر ذاتها مخلوقة. ووعى "أبى قُرَّة" بنطاق هذه الأدلة المحدود يظهر لنا من أنه أورد عقبها مباشرة دليلاً جديداً ليبين أن خلق العالم كان خلقا "من عدم" ex nihilo.[٢٦]

إذن، فالأدلة الثلاثة هنا عند "أبى قُرَّة" تشكِّل دليلاً واحداً على وجود "الله" على أساس جمع وتركيب العناصر الأربعة التى يُشار اليها على أنها "أجزاء"؛ ويوصف الله، الذى يُبرهَن على وجوده بهذه الأدلة، بأنه "الذى جمع وركَّب" هذه "الأجزاء" فى مختلف الأجسام فى كل أرجاء العالم. ولسوف يُلاحظ أن هذا هو الدليل الذى استخدمه "سعديا"، اللهم إلاّ فيما عدا خاتمته الإضافية وهى: إن البرهان على وجود الله بما هو "جامع" <للأجزاء> برهانٌ على حدوث العالم. ولسوف يلاحظ كذلك أن دليل "أبى قُرَّة" هذا مماثلٌ للدليل الذى نُسب إلى "الأشعرى" فيما بعد، اللهم فيما عدا اعتبار "الأشعرى" أن "الأجزاء" تعنى الذرات" وكذلك أيضاً خاتمته الإضافية وهى: إن البرهان على وجود الله بما هو "جامع" و"مُفَرِّق" برهان على حدوث العالم.

(٢٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٦) المصدر السابق، ص٢٦٤.

٤ - دليل حدوث الأعراض المكّونة لأجزاء العالم

هناك دليل على حدوث العالم يقوم على أساس أن أعراض أجزائه المكٌونة التى توصف إما بأنها ذرات أو أجسام ينسبه "ابن رشد" إلى الأشاعرة،[١] الذين يقصد بهم، كما سنرى،[٢] "الجُوَينى" (+١٠٦٥م) وأتباعه. ومهما يكن الأمر، فإن "الباقلانى" الأشعرى (+١٠١٣م) قد استخدم هذا الدليل قبلَ "الجوينى". ويتكون الدليل، كما عرضه "الباقلانى" من عدد من المقدٍّمات على التوالى، كل منها مؤسسة على برهان. ويبدأ، هكذا، بالمقدمة القائلة: إن "جميع العالم العلوى والسُّفلى **"لا يخرج"** عن هذين الجنسين، أعنى الجواهر <الذرات> والأعراض".[٣] ثم يشرع فى إثبات حدوث العالم بإثبات المقدمات الثلاث التالية: ١ - إن الأعراض توجد،[٤] أى توجد فى الذرات وفى الأجسام على السواء؛[٥] و ٢ - "إن "الاعراض حوادث"،[٦] أى أن لها بداية ونهاية، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجىء السكون؛ و ٣ - والأجسام حادثة، والدليل على حدوثها "أنها **لم تسبق** الحوادث [أى الأعراض الحالَّة فيها] ولم توجد قبلها، و"ما لم يسبق المحدَث محدَثٌ كهو".[٧] ويجب ملاحظة أنه، على الرغم من أنه استطاع فى مقدمتيه الأوليين أن يثبت حدوث الذرَّات كما استطاع أن يُثبت حدوث الأجسام أيضا فلايزال البرهان على حدوث الأجسام هو الأساس الذى يقيم عليه دليله على حدوث العالم.

(١) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٣٩.
(٢) انظر فيما يلى ص٥٣٥ .
(٣) الباقلانى: "التمهيد"، ص٢٢.
(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٥) المصدر السابق، ص١٧- ١٨.
(٦) المصدر السابق، ص٢٢.
(٧) المصدر السابق، ص٢٢- ٢٣.

وفيما بعد، يورد "ابن سوّار" المسيحى (المولود سنة ٩٢٤م) ومعاصر "الباقلانى"، هذا الدليل مجددًا على نحو مُفصَّل وينسبُه إلى المتكلمين عموما. ويُقرأ الدليل كما أورده "ابن سُوار" على النحو التالى: "الجسم" لا ينفك" من "**الحوادث**" [وهو يفسرها فيما بعد بمعنى الأعراض] و"**لا يتقدمها**". وكل ما لا ينفك من الحوادث [أى الأعراض] ولم يتقدّمها فهو محدَث". فالجسم إذن مُحْدَث. هذا هو قياسهم إذا نُظِم النظم الصناعى [أى المنطقى]".[^8] ثم يضيف "ابن سُوار" قائلا: فينبغى أولا أن ننظر فى المعنى الدقيق لكل اصطلاح من الاصطلاحات التى يتضمَّنها هذا الدليل، وعلى ذلك يشرح معنى الألفاظ: "جسم" و"حوادث" و"لا ينفكُّ" و"لا يتقدَّم" و"محدَث".[^9] ويجب ملاحظة، أن كون "ابن سُوار" قد رأى من الضرورى أن يشرح الألفاظ المستخدمة فى الدليل يبيِّن أنه فى عرضه للدليل استخدم نفس الألفاظ تماما التى استخدمها أولئك المتكلمون الذين يُنسب الدليل إليهم، والتغيير الوحيد الذى فعله هو أنه ردَّ الدليل إلى قياس. كما أن الألفاظ التى يستخدمها ليست هى نفس الألفاظ التى يستخدمها "الباقلانى".[^10] وعلى ذلك يمكن أن نستنتج أن المتكلمين الذين يعزو "ابن سُوار" إليهم هذا الدليل هم أناس آخرون، أسبق أيضا من معاصره الباقلانى وأتباعه. وإذن، فعلى افتراض أن "الباقلانى"، أيضا، يعرض دليله بنفس الألفاظ التى استخدمها آخرون سبقوه، فإنه يمكننا فضلا عن ذلك أن نستنتج أن الآخرين الذى يعرض الباقلانى لدليلهم ليسوا هم نفس المتكلمين الذين يعزو "ابن سوار" إليهم الدليل. وبما أن الألفاظ التى استخدمها "ابن سوار" فى دليله هى نفسها تلك الألفاظ التى استخدمها المتكلمون الذين يُنسب الدليل إليهم، فمن الواضح تماما، إذن، أنهم قصدوا بلفظ "الجسم" الإشارة إلى جسم تصوروه مركَّبا من ذرَّات. ولا يوجد أى ذكر للذرَّات سواء فى صيغة

[^8]: ابن سوار (مذكور فيما سبق ص٥١٢ الحاشية رقم ٤، **ص٢٤٣**، (١: ٨٨) .

[^9]: المصدر السابق، نفس الموضع.

[^10]: يستخدم "ابن سُوار" الألفاظ: (١)"لا ينفك"، (٢)"حوادث" (ويفسرها فيما بعد بمعنى" **أعراض**")؛ (٣)"يتقدَّم" (يشرحها فيما بعد على أنها تعنى "**لا حالى**" و"**لا يسبق**"، على حين أن "الباقلانى" يستخدم الألفاظ: (١)"**لا يخرج**"؛ (٢)"**الأعراض الحادثة**"؛ (٣)"**لا يسبق**".

الدليل القياسية أو فيما أورده "ابن سُوار" بعد ذلك فى فقرة شارحة له. وفى تلك الفقرة الشارحة يجب أن نلاحظ الخاصية التالية: "على حين أنه يقول فى تفسيره للألفاظ "حوادث" و"لا ينفك" و"لا يتقدَّم" و"حادث" إنها تتفق مع ما يعنيه المتكلمون منها فإنه يقول ببساطة فى تفسيره للفظ "الجسم" إنه: "هو الطويل العريض العميق".[١١] والآن يتضح تماما السبب الذى دفعه إلى عدم تفسير الجسم وفقا لما كان يقصد المتكلمون إليـه. فلم يكن هناك تفسير واحد للجسم شائع بين المتكلمين، وفى الحقيقة ينسب "الأشعرى" إليهم اثنى عشر تفسيراً له،[١٢] يقدِّم "ابن سُوار" هنا تفسيرا واحداً منها هو تفسير "مُعمَّر".[١٣] وإذن فالسبب الذى جعله أيضا يختار هذا التفسير بعنيه واضحٌ تماماً؛ فقد كان هذا هو التفسير المستخدم عند الفلاسفة الذين لم يأخذوا بالمذهب الذرى على وجه العموم.[١٤] ومن كل هذا يمكن أن نفهم أنه، على حين اقتبس "ابن سُوار" هذا الدليل من المتكلمين، وعلى حين أنه عرف أيضا أنهم كانوا يستخدمون لفظ "الجسم" الوارد فيه بمعنى أنه مركَّب من ذرات، فإنه عَرف أيضا أن الدليل يمكن استخدامه، أو عرف أنه استُخدم فعلا، عند أولئك الذين لم يعتقدوا بأن الجسم مكوَّن من ذرات، كذلك.

إبطال "ابن سُوار" للدليل عَبْر انتقادات ثلاثة، وسوف يثبت أن للأول والثالث منهما، كما سنرى، دلالة فى دراسة الخلفية التاريخية لهذا الدليل والدليل التالى على وجه الخصوص. ففى انتقاده الأول، بعد أن شرح مقدمة المتكلمين وهى أن "الجسم لا ينفكّ عن الحوادث" بمعنى أنه يوجد فى "كل جسم" "تعاقب للحركة والسكون"، يقول: "فإن خصومهم لا يُسلِّمون لهم أن كل جسم لابد من أن تتعاقب عليه الحركة والسكون فإن السماء عندهم متحركة [على الدوام]، لم تكن غير متحركة ثم صارت متحركة".[١٥]

(١١) ابن سُوَار، ص٢٤٣ (٢. ص٨٨).

(١٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠١.

(١٣) المصدر السابق، ص٣٠٢.

(١٤) Aëtius, De Placitis 1, 12, p. 310. (النص العربى، ص١١٦).

(١٥) ابن سوار ص٢٤٣- ٢٤٤ (٣، ص٨٨- ٨٩)

والانتقاد الثالث نقرأه فيما يلي: و"أيضا، فإنه لو سُلِّم لهم أن الجسم لا ينفك من الأعراض وسُلم لهم أنَّ كل واحد من الأعراض المتعاقبة عليه مُحْدَث، لم يلزم أن يكون الجسم محْدَثًا لأنه لا يجوز أن يتعاقب عليه ذلك دائما باللزوم من غير إخلال فلا يكون مُحْدثا".[١٦] ويجب ملاحظة أن الأول من هذين الانتقادين يقوم على إبطال للدليل قَدَّمه "أرسطو"[١٧]، لاعتراضه غير الحاسم على قدم العالم[١٨] والانتقاد الثالث يقوم على تفسير "أرسطو" لكيفية إمكان تعاقب لا نهاية له.[١٩]

المؤلَّف التالى الذى يظهر فيه هذا الدليل هو كتاب "الإرشاد" للجوينى. وهو مسبوق هناك بالعبارة التمهيدية التى تبيِّن تبعا "لأولئك الموحِّدين" [الذين يسلمون بوحدانية الله]،[٢٠] أن الموحِّدين [تواطأوا] على القول إن "العالم جواهر ‹أى: ذرات› وأعراض"[٢١] وأنه عندما تتألف ذرتان فإنهما تكوِّنان جسما.[٢٢] ثم يُساق الدليل على النحو التالى: "حدث الجواهر ينبنى على أصول منهما: [أولا]: إثبات الأعراض، و[ثانيا] منها إثبات حدثها؛ و[ثالثا] منها: إثبات تعرّى الجواهر عن الأعراض، و[رابعا] منها: إثبات استحالة حوادث لا أول لها. فإذا ثبتت هذه الأصول تَرتَّب عليها أن الجواهر ‹أى الذرات› لا تسبق الحوادث ‹أى الأعراض الحادثة› وما لا يسبق الحادث حادث".[٢٣]

(١٦) المصدر السابق، ص٢٤٤- ٢٤٥ (٥:٩٠)

(١٧) Phys. v111, 2, 252b, 28- 253a, 2.

(١٨) Ibid., 252b, 9- 12

(١٩) Ibid., 111, 6. (وفى ذلك يقول أرسطو: "وليس مانع يمنع من أن تكون حركة ما واحدة بعينها مِن قبَل أنها متصلة أزلية". (الطبيعة، ترجمة، حنين بن إسحق، جـ٢ ص٨١٩) (المترجم)

(٢٠) لفظ "الموحِّدون" هنا يشير إلى المسلمين عموما ولا يشير إلى المعتزلة فقط الذين كانوا يُعرفون على وجه الخصوص بأنهم "أصحاب التوحيد". وكذلك فإن اللفظ العبرى: ha-meyaḥadim)، بمعنى الموحدين يستخدمه "سعديا" (فى "الأمانات والاعتقادات"، ص٨٣) و"ابن ميمون (فى: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٥ ص١٥٧) للدلالة على اليهود عموماً.

(٢١) الجوينى: "الإرشاد"، ص١٠.

(٢٢) المصدر السابق، نفس الموضع. (وفى ذلك يقول الجوينى: والجسم فى اصطلاح الموحدين المتألِف فإذا تألف جوهران كان جسما إذ كل واحد مؤتلف مع الثانى".) (المترجم)

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

يتبع هذا برهان خاص لكل أصل من الأصول الأربعة. من كل هذا فمن المتوقع أن نستخلص النتيجة التى تقول، طالما أن الأجزاء المكوِّنة للعالم <الذرات>، حادثة، فالعالم فى جملته حادث، على أساس ما هو واضح بذاته من أن الكل لا يسبق الأجزاء التى يتألف منها.

وعلى أية حال فيجب ملاحظة أن البرهان المباشر على حدوث العالم يصدر عن الأصول الثلاثة الأولى وأن الأصل الرابع ليس قسما متكاملا منه. وكما قررً "الجوينى" نفسه صراحة فى برهانه، فإن القصد منه فحسب هو إبطال رأى معارض لذلك الرأى المؤسس قبلا على الأصول الثلاثة الأولى. وفى ذلك يقول: "والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها. والاعتناء بهذا الرُكن حَتْمٌ؛ فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب "المُلحِدَة". فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول. ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح، فكل ذلك مسبوق بمثله وكل ولد مسبوق بوالد، وكل زرع مسبوق ببذر وكل بيضة مسبوقة بدجاجة".[(٢٤)] وفيما هو واضح، الإشارة هنا هى إلى رأى "أرسطو" فى إمكانية التعاقب بلا نهاية، وهو الذى يستخدمة "ابن سُوار"، كما رأينا، لإبطال هذا الدليل على الحدوث. وعلى هذا يأتى إبطالُ "الجوينى" لرأى "أرسطو" هذا.[(٢٥)]

هناك صياغة أخرى للدليل فى كتاب "الماوردى" (+١٠٨٥م)، المعاصر "للجوينى". وتقرأ هذه الصياغة على النحو التالى: "العالمُ مؤلف من الجواهر <أى: الذرّات> والأجسام التى **لا تنفكُّ** عن الحوادث **كالاجتماع والافتراق** والحركة والسكون... والذى لا ينفكُّ عن الحوادث لا يسبقها".[(٢٦)]

(٢٤) المصدر السابق، ص١٤- ١٥.

(٢٥) المصدر السابق، ص١٥.

(٢٦) النص مقتبس من مخطوط للماوردى بعنوان: أعلام النبوة" اقتبسه Schreiner, فى: "Studien über Jeschua ben Jehuda",p.31, n.2. وانظر النص المطبوع للماوردى، القاهرة ١٣٣٠هـ/ ١٩١١م، ص٦، ٧.

والدليل الذى يستند، فيما هو واضح، على صيغة مماثلة لتلك التى استخدمها "الماوردى" هو دليل معاصره "يوسف البصير"، الذى تابع المتكلمين، كما رأينا،[٢٧] فى تأكيد وجود الذرَّات. يُقدِّم "البصير" الدليل فى صورة براهين تُثبت المقدمات الأربع، وتُقرأ عناوينها على النحو التالى: "برهان المقدمة الأولى، أى إثبات وجود الأعراض مثل الاجتماع والافتراق [والحركة والسكون]".[٢٨] و"برهان المقدمة الثانية، حدوث الاجتماع والافتراق".[٢٩] و"برهان المقدمة الثالثة، أى أن الجسم ليس يخلو من اجتماع وافتراق".[٣٠] و"برهان المقدمة الرابعة، أى أن الجسم الذى لا يخلو مما هو حادث هو حادث مثله".[٣١]

و"لـ جَشْو بن جودا" **Jeshua ben Judah**، تلميذ "يوسف البصير"، خمسة أدلة على الحدوث، للدليل الأول منها نفس البناء المنطقى لدليل معلمه، ويُقْرأ على النحو التالى: "نحن نعرف من قبل كقاعدة عامة أن ما لا يمكن أن ينفكّ (yigga'el) عن شىء حادث فهو حادث مثله. وعلى ذلك فلو صَحَّ أن جسما لا يخلو من شىء حادث، فيلزم على ذلك بالضرورة أن يكون هو نفسه حادثا".[٣٢] وبعد ذلك يورد براهين مطوَّلة على المقدمتين الأوليين اللتين يحتويهما الدليل.

ويعيد "الشهرستانى" طرح هذا الدليل، استنادا إلى رواية له مثل تلك التى وجدناها عند "الجوينى"، لكنها، فيما هو واضح تماما، لا تستند مباشرة إلى "الجوينى" الذى يستمد منه "الشهرستانى" فيما بعد دليلا آخر منسوبا إليه. وهو يعزوه إلى المتكلمين ببساطة ويصفه بأنه ينتمى إلى ذلك النمط من أدلة المتكلمين التى تثبت

(٢٧) انظر فيما سبق، ص١٥٢ .
(٢٨) Ne'imot, p. 46. والنص العربى ص١ أ.
(٢٩) Ibid., p. 56. والنص العربى ص٣ ب.
(٣٠) Ibid, p. 6b؛ النص العربى: ص٥ أ.
(٣١) Ibid., p. 8a. النص العربى ص٨ ب.
(٣٢) النص العِبرى فى: Schreiner's studien über Jeshua ben Jehuda," p. 29f., German translation, p. 31f.

الحدوث مباشرة، على النقيض من نمط آخر من أدلتهم يُبطل القدمِ فحسب. والدليل على نحو ما صاغه "الشهرستانى" يُقرأ على النحو التالى: "سَلَك عامتهم [يقصد المتكلمين] طريق **الإثبات** بإثبات الأعراض أولا وإثبات حدثها ثانيا وبيان استحالة **خلُوّ** الأعراض عنها ثالثا وبيان استحالة حوادث لا أول لها رابعا. ويترتَّب على هذه الأصول أن ما لا يسبقه الحوادث فهو حادث".(٣٣)

وسوف يُلاحظ أنه، على الرغم من أن "الشهرستانى" يصف هذا الدليل بأنه دليل استخدمه المتكلمون بما هو برهان مباشر على الحدوث، إنما يورد المقدمة الرابعة "للجوينى"، والتى تهدف فحسب، تبعا "للجوينى" نفسه، إلى إبطال القِدم بإبطال إمكانية التعاقب بلا نهاية.(٣٤)

وعند "يهودا اللاوى" فهذا الدليل هو الثانى بين دليلين وصفهما بأنهما "تقرير موجز للآراء المعتبرة راسخة بجلاء عند أولئك المعنيين بأصول الأديان، والذين يسميهم القرّاءون بشيوخ الكلام".(٣٥) والدليل كما صاغه يُقرأ كما يلى: العالم حادث، لأنه جسم والجسم ليس من الحركة والسكون، وكلاهما عرضان يحدثان على التعاقب، لكن ما يحدث لجرم العالم [عقب شىء سبقه] فيجب أن يكون حادثا [وكذلك أيضا] ما يسبقه حادثا، لأنه لو كان قديما [فلن يكون له بداية ومن ثَمَّ] لما كَفَّ عن الوجود.(٣٦) [وهكذا لن يحدث شىء بعقبه، وهو ما يتناقض مع وقائع الملاحظة]. وعلى ذلك، فكلاهما [أى اللاحق والسابق] حادثان. لكن ما لا ينفك عن الأعراض الحادثة على التعاقب فهو حادث، ولا يسبق أعراضه المتعاقبة عليه، وهذه الأعراض حادثة.(٣٧)

(٣٣) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١١.

(٣٤) انظر فيما سبق ص ٥٣٦ .

(٣٥) Cuzari v 15.

(٣٦) يعكس هذا عبارة "أرسطو" فى: De Caelo 1, 12, 282b, 31 التى يقول فيها: "لو كان غير حادث فمن المفترض أن لا يفنى".

(٣٧) Cuzari V, 18 [2], p.332, 1. 28- p. 334, 1. 4; p. 333, 11. 19- 24.

فيما يتعلّق بإعادة طرح هذا الدليل يجب ملاحظة أمرين: فأولا، أن يُعزى الدليل إلى "شيوخ الكلام" إنما هو دلالة على أن لفظ "الجسم" المستخدم فيه يُفهم بمعنى المركبً من ذرات. وثانيا، كون الأعراض، التى يقوم على حدوثها برهان حدوث جرم العالم، توصف بأنها حادثة للجسم على التعاقب عرضًا فى إثر عرض يدل على أن مؤلف هذا الدليل كان، فى صياغته، واعيا ببطلانه تبعا لرأى "أرسطو" فى استحالة التعاقب بلا نهاية، وأيضا بردِّ ذلك البطلان بدليل مماثل لذلك الذى استخدمه "الجوينى" فى إبطاله ذلك الرأى الأرسطى. مهما يكن من أمر، فإن "اللاوى" نفسه، على الرغم من اعتقاده "بالخلق من العدم" ex nihilo، قد أعلن أن مسألة قِدم العالم وحدوثه مسألة محيِّرة وأن الأدلة على كلا الرأيين متكافئة.[أ٣٧]

فى "الكشف عن مناهج الأدلة" يورد "ابن رشد" هذا الدليل مرتين، فى فقرتين متتابعتين فى محتواهما العام تكرار.[٣٨] و"ابن رشد" يعزو الدليل إلى الأشاعرة[٣٩] ويقدمه على أنه أحد دليلين على حدوث العالم استخدمهما المتكلمون للبرهنة على وجود الله، معتبرا أن ما يميِّزُ هذا الدليل أنه هو "الأشهر الذى اعتمد عليه عامتهم".[٤٠] وفى الفقرة الأولى يقول: "وانبنى عندهم حدوث العالم على القول: (أ) بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ و (ب) أن الجزء الذى لا يتجزأ محدث و (ج) والأجسام محْدَثةٌ بحدوثه".[٤١] وفى نقده المطوَّل لاستخدام هذا الدليل كبرهان على وجود الله يبدأ بقوله إن "طريقتهم التى سلكوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور".[٤٢] وفى الفقرة الثانية، يقول: إن الدليل ينبنى على ثلاث مقدمات هى كما يلى: "إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض- أى لا يخلو منها، والثانية

(أ٣٧) Ibid., 1, 67, p.28, 11. 22- 23; p. 29, 1. 22.

(٣٨) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٢٩، ٣١، ٣٧.

(٣٩) المصدر السابق، ص٢٩، ٣٢.

(٤٠) المصدر السابق، ص٣١.

(٤١) المصدر السابق، ص٢٩.

(٤٢) المصدر السابق، نفس الموضع.

أن الأعراض حادثة، والثالثة أن مالا ينفكُّ عن الحوادث هو حادث، أعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث".(٤٣) ومثل "ابن سوار" يرفض "ابن رشد" كذلك هذا الدليل بما قَدَّمه "أرسطو" من دفاع عن إمكانية التعاقب بلا نهاية. ويرِد هذا الرفض على النحو التالى: "يُمكن أن يتصور المحل الواحد - أعنى الجسم - تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة أو غير متضادة، كأنك قلت حركات لا نهاية لها".(٤٤) وأيضا، وهو يتمثَّل الرأى الرواقى عن التعاقب اللانهائى للعوالم المحدودة فى الزمان إلى حين، يقارن بين الرأى الذى يقترحه وبين ما كان يرى "كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون [بعدد لا متناه من العوالم كانت قد تكوَّنت] واحداً بعد آخر".(٤٥) هذا النقد يتلوه تقرير رفض المتكلمين له بإنكارهم لإمكانية أى تعاقب بلا نهاية.(٤٦)

فى ضوء نقد "ابن رشد" - فى فقرته الأولى- للدليل من جهة لا معقولية برهانه على حدوث الذرات، وفى ضوء أن الدليل، كذلك يقوم فى فقرته الثانية، على أساس حدوث الذرات، وأنه يشير فيهما إلى إبطال الدليل تبعا لما يذهب إليه "أرسطو" من إمكانية التعاقب إلى ما لا نهاية وإلى ردّ المتكلمين لهذا الإبطال أيضا، يمكن أن نستدل أن "الأشاعرة" الذين يعزو "ابن رشد" إليهم الدليل هم بالأحرى "الجوينى" وأتباعه لا الباقلانى. وكذلك، فإن "الجوينى" هو الذى قال "ابن رشد" عنه بصراحة إنه مؤلف الدليل الثانى من دليلى الحدوث المذكورَيْن من قبل على أنهما المستخدمان عند المتكلمين للبرهنة على وجود الله.(٤٧)

(٤٣) المصدر السابق، ص٣١، ٣٢.

(٤٤) المصدر السابق، ص٣٥.

(٤٥) المصدر السابق، ص٣٥- ٣٦.

(٤٦) المصدر السابق، ص٣٦. وفى ذلك يقول "ابن رشد" بالتفصيل: "ولهذا لمّا شعر المتأخرون من المتكلمين بوهى هذه المقدمة راموا شدّها وتقويتها بأنْ بينوا فى زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع أن لا يوجد منها فى المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وُجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدى إلى امتناع الموجود منها -أعنى المشار إليه- لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضى وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه -أعنى المفروض- موجوداً" ("الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٣٦). (المترجم)

(٤٧) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٠، وفيما يلى ص٥٧٧ وما بعدها.

نفس الدليل يورده "ابن ميمون" كما يلي: "العالم كله مركَّب من جوهر [ذرة] وعرض. ولا ينفك جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض. والأعراض كلها حادثة، فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثا، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث. فالعالم بجملته حادث".(٤٨)

وفي تعليق "ابن ميمون" على هذا الدليل يناقش ثلاثة إبطالات له، اثنان منهما كما يلي:

أولا، في تعليقه على عبارة "إن كل عرض حادث" يقول: "وخصمنا الذي يدَّعِي قدم العالم يناكرنا في عرض من الأعراض وهو الحركة الدورية، لأن أرسطو يزعم أن الحركة الدورية غير كائنة ولا فاسدة".(٤٩) هذا الإبطال يستند إلى جواب "أرسطو" على اعتراضه المؤقت على قِدم الحركة، والذي استند إليه "ابن سُوار" أيضا، كما رأينا، باعتباره اعتراضا مبطلا لهذا الدليل.

ثانيا، في تعليقه على عبارة: "إن كل مقارن للحوادث ولا ينفكُّ عنها فهو حادث"، والتي يُستَدلُّ منها أن الجوهر الذي لا ينفكّ عن أعراضه الحادثة حادث مثلها، يقول "ابن ميمون" فإن قال قائل: لعل الجوهر غير حادث والأعراض هي الحادثة [لكن مع أنها حادثة في الزمان] المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لا نهاية. قالوا <أي المتكلمون>: فيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالا".(٥٠) والإبطال، وهو يستند، بما هو كذلك، على رأي "أرسطو" في إمكانية التعاقب إلى ما لا نهاية يُستخدم، على نحو ما رأينا، عند "ابن سُوار" دون ردّ وعند "الجويني" الذي يردُّه.

وبعيدا عن افتراض الدليل للذرَّات كما هو مستخدم عند المتكلمين حتى الآن، يُستخدم هذا الدليل عند "ابن حزم" (+١٠٦٤م) و"يوسف بن صديق" (+١١٤٩م)، وكلاهما لا يسلِّمان بالمذهب الذرى،(٥١) سبيلا إلى التدليل على حدوث العالم القائم على حدوث أجسام لا يُفترض تركيبها من ذرات. وكما عبرَّ "ابن حزم" عن الدليل يجيء على

(٤٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٤ ص١٥٢.

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥١) عن "ابن حزم" انظر: "الفِصل"، جـ٥ ص٢٩؛ وعن "ابن صديق": انظر فيما سبق **ص١٥٢-١٥٣**.

النحو التالي: "إن كل شخص فى العالم وكل عرض فى شخص وكل زمان -كل ذلك متناه ذو أول؛[٥٢]... وكل جُملة أشخاص فهى مركَّبة من أشخاص متناهية بعددها، وذوات أوائل. وكل مركَّب من أجزاء متناهية ذات أوائل فهو ليس شيئا غير أجزائه؛ إذ الكلّ ليس هو شيئا غير الأجزاء التى ينحلّ إليها[٥٣]... والعالم كله إنما هو أشخاصه [وأماكنها] وأزمانها ومحمولاتها ذات أوائل... فالعالم كله متناه ذو أول ولابد".[٥٤]

ويتألَّف الدليل كما عَبرَّ عنه "ابن صديق" من المقدمات الأربع التالية: "١ - الأشياء لا تنفكّ (yimmalțu) عن الجوهر والعرض.. ولا ينفكّ أحدهما <أى الجوهر والعرض> عن الآخر. ٢ - طالما أن الشىء هو هكذا، فإن وجود كل منهما يكون محتوما (lo yimmalęț)، أى أن الأعراض لا توجد سابقة للجوهر ولا الجوهر يوجد سابقا للأعراض، ويلزم على ذلك أن لا يسبق أحدهما الآخر. ٣ - الأعراض حادثة. ٤ - ما لا يسبق الحوادث حادث مثلها".[٥٥] من كل هذه المقدمات يخلصُ إلى أن "العالم بجملته حادث".[٥٦] ولا يستخدم "ابن صديق" كذلك اللفظ "جوهر" Substance هنا بمعنى الذرَّة عند المتكلمين بل يستخدمه بالأحرى بالمعنى الأرسطى: أى الجسم المركَّب من مادة وصورة، لأنه يشير بنفسه إلى قرائه هنا[٥٧] إلى مناقشته للجوهر والعرض فى القسم الأول من كتابه ، حيث تقوم مناقشته بأكملها على أساس من آراء أرسطو فى المادة والصورة والجوهر والعرض.[٥٨]

والصورتان الأخريان لنفس الدليل، اللتان تقومان على حدوث أعراض الأجسام، نجدهما عند اثنين متعاصرين هما "سعديا" (+٩٤٢م) و"الفارابى (+٩٥٠م) اللذان ازدهرا قبل "الباقلانى" وربما بعد المتكلمين الذين أشار "ابن سُوار" إليهم، وعلى هذا فقد كان بوسعهما معرفة استخدام المتكلمين لهذا الدليل.

(٥٢) ابن حزم "الفِصل"، جـ١ ص١٤.
(٥٣) المصدر السابق، ص١٥.
(٥٤) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٥٥) Olamkatan 111, p. 48, 1. 30- p. 49, 1. 6; cf.p. 49, 11. 15- 18.
(٥٦) Ibid., p. 49, 1. 18.
(٥٧) Ibid., p. 48, 1. 31- p. 49, 1. 2.;cf. p. 49, 11. 15- 16.
(٥٨) Ibid., 11, p.7, 1. 1- p. 9,1. 17.

وعند "سعديا" يُستخدم الدليل الذى يوصف بأنه مأخوذ من "الأعراض"، مثل كل الأدلة الأخرى، للبرهنة على تصور للخلق كان يعتقد هو نفسه فى صحته. ويقوم الدليل، كما صاغه، على زوجين من المقدمات. أحد هذين الزوجين من المقدمات يتناول الأعراض الملحوظة فى الأجرام السماوية. ويُقرأ الزوج الأول من المقدمات على النحو الآتى: ١ - "إنى وجدت الأجسام لا تخلو من أعراض"،(٥٩) ويضيفُ مُوضِّحا، تلك الأعراض التى تظهر وتختفى، أى التى تكون حادثة، لكنه ٢ - "معلوم أن ما لا يخلو من المحدَث فهو مثله".(٦٠) والزوج الثانى من المقدمات، الذى يتناول الأجرام السماوية يقرأ على النحو التالى: ١ - لقد "تبينتها فإذا بها **لا تنفكّ** من حوادث"،(٦١) وعلى ذلك، ٢ - "فلما وجدتُ الحوادث قد شملت عليها وهى [لم] تسبقها أيقنت بأنه كل **مالم يسبق** الحدّث فهو مثله لدخوله فى حدِّه".(٦٢)

وعند الفارابى، يُقدَّم الدليل فحسب بيانا لما يعنيه بالقياس المركَّب Compound Syllogism(٦٣) وذلك بمثال محسوس. وها هى صورة مبسَّطة للأقيسة السبعة التى أعاد فيها صياغة الدليل: ١ - "كل جسم "مؤلَّف" وأى شىء مؤلَّف متصل بعرض "لا ينفك عنه"، حتى إن "كل جسم يكون متصلا بعرض اتصالا لا ينفك عنه بشىء حادث". ٢ - "ما يكون متصلا اتصالا لا ينفك بشىء حادث لا يكون **غير مسابق** لذلك الشىء الحادث"، طالما أنه "لا جسم يكون مسابقا لشىء حادث"؛ ولكن "ما لا يكون مسابقا لشىء حادث يوجد فى نفس الآن مع وجود ذلك الشىء الحادث"، وطالما أن "وجود كل جسم إنما يحدث متزامنا مع وجود شىء حادث". ٣ - لكن "العالم جسم"؛ إذن "فالعالم حادث".(٦٤)

(٥٩) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٣٥.
(٦٠) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٦١) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٦٢) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٦٣) القياس المركَّب: هو سلسلة من قياسين أو أكثر تكون النتيجة فى أولها مقدمة لما يليها. (المترجم)
(٦٤) Alfarabi, AL Kiyas al Saghir, ed. Mubahat Türker, p. 262, 1. 16- p. 263, 1. 7;
وانظـــر الترجمة العربية التى اقتبسها "فنتورا" Ventura فى كتابه (Saadia, p. 104, n.33)

ولا يشير "سعديا" ولا "الفارابى" إلى أن لفظ "الجسم" الذى يستخدمانه هو جسم يفترض تكوينه من ذرات. ففى حالة "سعديا"، الذى يَستخدم هذا الدليل باعتباره برهانا على اعتقاده بالحدوث، يمكننا أن نستدل من رفضه للذرات أنه لا يستخدم لفظ "الجسم" بمعنى الجسم المكوَّن من ذرات. وفى حالة "الفارابى"، الذى يستخدم هذا الدليل فحسب بقصد البيان، يمكننا أن نفترض، على أساس من عدم ذكره للذرات، أنه كان يستخدم لفظ "الجسم" الوارد فى الدليل، على نحو ما استخدمه معاصره "سعديا"، لا على أنه الجسم المكوّن من ذرات. وبما أنه أمكن لكليهما معرفة استخدام المتكلمين - الذين أشار "ابن سُوار" إليهم- لهذا الدليل، وأن كليهما يستخدمان أيضا الاستدلال القائم على لفظ فَكَّ [أى خلا] المستخدم عند "ابن سُوار" والاستدلال القائم على لفظ "سبق" المستخدم عند الباقلانى،[٦٥] فيمكن أن نفترض أن كليهما قد عرفا أن الدليل كان مستخدما عند المتكلمين بمعنى أن الجسم مكوَّن من ذرات. وفى حالة "الفارابى"، يمكننا أن نتبيَّن دليلا إضافيا على معرفته بالدليل وذلك من استخدامه للفظ "مؤلَّف" فى عبارته الافتتاحية "كل جسم مؤلَّف"، ولأن اللفظ مؤلَّف يُستخدم بالأحرى فى "علم الكلام" أكثر مما يُستخدم اللفظ مركبٌ فى وصف الأجسام بما هى مؤلّفة من ذرات.[٦٦] ومن الواضح أن "الفارابى" نفسه، الذى كان يشير فى أحد المواضع، حين يذكر المذهب الذرى، إلى ذرِّية اليونان والمتكلمين على السواء، قد بدأ، فى الحقيقة، باستخدام اللفظ "مركبٌ" ثم استخدم بعد ذلك اللفظ "تأليف" ومن ثمَّ يمكننا أن نفترض، على الرغم من معرفة "سعديا" و"الفارابى" على السواء[٦٧] أن الدليل كان مستخدما عند المتكلمين على أساس حدوث الأجسام التى يُفترض تركيبها من ذرات، أنهما قد استخدماه على أساس أن الأجسام غير مركبة من ذرات.

(٦٥) ويستخدم "سعديا" أيضا اللفظ "تخلو". ("الأمانات والاعتقادات" ص٣٥).

(٦٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٢ وما بعدها، الباقلانى: "التمهيد"، ص١٧، ٢١؛ الجوينى: "الإرشاد"، ص١٠؛ ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٣، ص١٣٥.

(٦٧) الفارابى: "عيون المسائل"، ص٦١.

ويقول الفارابى فى "عيون المسائل": "والأجسام ليست مركَّبة من أجزاء لا جزء لها، ولا يتأتى من الأجزاء التى لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان".(ص٧١، ضمن مجموع، القاهرة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م). (المترجم)

وبيعث مختلف صور ورود هذا الدليل فإننا سنجد أنها تندرج تحت أنماط ثلاثة. النمط الأول، وهو أسبقها، هو المستخدم عند المتكلمين، والذى ينبنى الدليل فيه على أساس حدوث الأجسام التى يفترض تركيبها من ذرات. والنمط الثانى، الذى ظهر فيما بعد والمستخدم عند متكلمين آخرين، هو ذلك الذى ينبنى على حدوث الذرات <الجواهر>: والنمط الثالث، المستخدم عند غير المتكلمين، هو ذلك الدليل الذى ينبنى على أساس حدوث أجسام لا يفترض أنها مؤلَّفة من ذرات. وإذن فنحن نجد أيضا أن حدوث إما الأجسام أو الذرات فى كل أنماط الدليل الثلاثة هذه إنما يُبرهَن عليه عن طريق حدوث الأعراض المدركة بالحس سواء كانت أعراض الأجسام أو أعراض الذرات <الجواهر>. من هذا يمكن استخلاص نتيجتين فيما يتعلق بطبيعة هذا الدليل:

أولا، لأن فرقتين من فرق المتكلمين كلتاهما تسلِّمان بالمذهب الذرِّى، فى محاولتهما البرهنة على حدوث الأجزاء المكوِّنة للعالم عن طريق حدوث أعراضها المدركة بالحس، إحداهما تستخدم أعراض الأجسام والأخرى تستخدم أعراض الذرات <الجواهر>، بالإضافة إلى ما وجد بين المتكلمين من خلاف حول ما إذا كانت الذرات <الجواهر>، منعزلةً عن الذرات يمكن إدراكها بالحواس،[٦٨-٧١] فيلزم استنتاج أن الخلاف بين هاتين الفرقتين من المتكلمين فى استخدام لفظ الأعراض وهما يقدِّمان هذا الدليل إنما يرجع إلى خلاف بينهما حول قابلية الذرات لأن تُدرك بالحس. وهكذا صاغ المتكلمون الدليل أساسًا على أنه يقوم على حدوث الأجسام وذلك إما لأنهم اعتقدوا أن الذرات التى يتألَّف منها الجسم لا يمكن أن تُدرك بالحس مباشرة أو لأنهم أرادوا أن يصوغوا الدليل بطريقة يمكن معها أن يستخدم حتى عند أولئك الذين اعتقدوا بإمكانية معرفة الذرات بالإدراك الحسى المباشر، على حين أن الذين غيرُّوا الدليل فيما بعد ليقوم على حدوث الذرّات <الجواهر> فإنهم فعلوا هذا لاعتقادهم أن الذرَّات <الجواهر> يمكن أن تُعرف بالإدراك الحسى المباشر.

ثانيا، لأن الأجزاء المكوِّنة للعالم - التى يقوم على حدوثها هذا الدليل على حدوث العالم- تؤخذ عند مَنْ يستخدمون هذا الدليل إما على أنها ذرات <جواهر> أو على أنها

(٦٨- ٧١) انظر فيما يلى ص٦٤١ .

أجسام يفترض تركيبها من ذرات أو على أنها أجسام لا يفترض تركيبها من ذرات، فيلزم استنتاج أن طبيعة الأجزاء المكوِّنة للعالم التى يفترضها المرء لا تلزم فى حد ذاتها منطقيا لهذا الدليل؛ وما يلزمه منطقيا فقط هو حدوث مكونات أجزاء العالم.

والدليل، مفهوما على هذا النحو، هو مماثلٌ لدليل يقوم على حدوث الأجزاء المكوِّنة للعالم مستخدم عند ثلاثة من آباء الكنيسة اليونان هم "باسليوس" Basil (+٣٧٩م) و"ديودورس الطرسوسى" Diodorus of Trasus (+٣٩٤م) و"يحيى الدمشقى". والدليل كما عَبَّر عنه "باسليوس" يأتى على هذا النحو "مما يستخدم فيه الهندسة... والفلك الذائع الصيت... ولو أن أولئك الذين يتابعونها لا يمكنهم تصوُّر أن ما تخضع أجزاؤه للفساد والتغيّر يجب أن يكون بذاته ككل فى وقت ما خاضعا بالضرورة لنفس الحوادث (παθηματα) التى تحدث لأجزائه".(٧٢) ويحتج "ديودورس"، فيما اقتبسه "فوطيوس" بأن "كل تغيُّر... يعنى فسادا ومفارقةً لماهيةٍ ما لا بداية له، فكيف يمكن إذن لغير الحادث أن يعتمد على ما هو حادث؟.. ولو كان لأحد أن يقول إن التغيُّر غيرُ حادث، فلسوف يتفوَّه بأكثر الأشياء استحالة، لأن التغيّر شىء حادث (παθος) له بداية، وهكذا لا يمكن لأحد أن يتكلمَّ كلاما صحيحا عن تغيّر لابداية له".(٧٣) وإذْ يبدأ "يحيى الدمشقى" بالعبارة الرئيسية فيقول: "كل الأشياء الموجودة هى إما حادثة أو قديمة"، فإنه يثير السؤال الخطابى التالى: "مَنْ سيرفضُ، إذن، التسليم بأن كل الأشياء الموجودة.. خاضعة للتغيّر وللتعاقب وللحركة بمختلف أنواعها؟" وينتهى، وهو يتوقع جوابا بالنفى، إلى "أن الأشياء القابلة للتغيُّر هى أيضا حادثة بالكليَّة".(٧٤)

كنتُ قد بيَّنت فى موضع آخر، أن دليل "الآباء" Patristic argument هذا يقوم على اعتراض "أرسطو" المؤقت على قدِم العالم على أساس أن التغير لا يكون أزليا لأن كل

(٧٢) Haxaemeron 1, 3 (PG 29, 9 c- 12A).

(٧٣) Photius, Bibliotheca 223 (PG 103, 833BC).

(٧٤) De Fide Orthodoxa 1, 3 (PG 94, 796 A- C).

تغيّر شأنه أن يكون من شيء إلى شيء".[٧٥] وإن أحد الآباء اليونان الثلاثة الذين استخدموا هذا الدليل، وهو "باسليوس"، أسبقهم، قد لاحظ إبطال "أرسطو" له ثم قام بَردِّه.[٧٦] غير أن "ابن سُوار" و"ابن ميمون"، كما لاحظنا، يحاولان بيان كيف كان من الممكن إبطال دليل المتكلمين هذا على حدوث العالم بإبطال "أرسطو" لاعتراضه المؤقت على قِدم العالم.[٧٧] والنتيجة المستخلَصَة من ذلك هى أنه طالما هناك علاقة بين دليل الآباء والاعتراض الأرسطى المؤقت، فيجب أن يكون هنالك أيضا علاقة بين دليل المتكلمين وبين اعتراض "أرسطو" المؤقت، ومن ثمَّ فإن المرء يميل إلى افتراض أنه إما أن دليل المتكلمين، مثله مثل دليل الآباء، يقوم مباشرة على اعتراض "أرسطو المؤقت، أو أن دليل المتكلمين، وهو الافتراض الأكثر احتمالا، يقوم على دليل الآباء. وبالرغم من أنه لا توجد ترجمة عربية لـ"ديودورس" أُقتبس منها الدليل الذى أورده "فوطيوس"، وأيضا برغم أن الـ Hexaemeron لـ"باسليوس" و De Fide orthodoxa <الإيمان الأرثوذكسى> لـ"يحيى الدمشقى" قد تُرجما إلى العربية فى زمن متأخر جداً[٧٨] وبحيث لم يتمكنّ المتكلمون الذين أشار "ابن سُوار" إليهم من استعمالهما، فلربما كان دليل الآباء معروفًا لأولئك المتكلمين، شأن بعض تعاليم الآباء الأخرى،[٧٩] عن طريق النقل الشفاهى أو ربما كان قد ظهر فى مؤلف من المؤلفات العربية، التى لم يُكشف عنها بعد، من ذلك التراث المسيحى الهائل المكتوب بالعربية. ولقد رأينا فى مناقشتنا للدليل الكلامى السابق على حدوث العالم كيف ظهرت له روايتان انبثقتا عن دليل ورد ضمن مؤلَّف عربى لأبى قُرّة المسيحى.[٨٠] ورأينا أيضا كيف أن دليلين من أدلة المتكلمين على الوحدانية وهما دليل

(٧٥) Phys. V111, 2, 252b, 9- 10. وفى ذلك يقول "أرسطو" فى الردّ على الاعتراضات ضد قدم الحركة: "وذلك أن كل تغيّر فشأنه أن يكون من شيء إلى شيء، ولذلك قد يجب أن يكون الضدّان اللذان فيهما يكون التغيّر نهايتين لكل تغيّر، ولا يتحرك شيء أصلا بلا نهاية". ("الطبيعة، جـ٢ ص٨١٧) (المترجم)

(٧٦) انظر ص ٣٥٢- ٣٥٢ من مقالتى: Patristic Arguments against The Eternity of the World," HTR, 59: 351- 367 (1966).

(٧٧) انظر فيما سبق ص ٥٣٥ ، ٥٤١ .

(٧٨) عن تاريخ ترجمات هذه الأعمال، انظر Graf, Gesch. d. Chridtl. arabisch. Litteratur, 11, (ص٥٦ وص٥٢ لأعمال "باسليوس"، ص٤٣، ص٤١ بالنسبة لأعمال "يحيى الدمشقى").

(٧٩) انظر فيما سبق ص٢١٣ .

(٨٠) انظر فيما سبق ص ٥٣١، ٥٣٢ .

"التمانع" ودليل "الافتقار" يمكن ردُّهما إلى "يحيى الدمشقى"،[٨١] مع أنه يلزم أن يكون المتكلمون قد عرفوا الدليلين قبل ترجمة كتاب "الإيمان الأرثوذكسى" De Fide Orthodoxa بزمان طويل، إذْ يمكن بيان أن "سعديا" قد استخدم دليلين على وحدانية الله يعكسان دليلىْ المتكلمين هذين.[٨٢] وسوف نرى بالمثل فيما بعد، فى مناقشتنا لمشكلة الإرادة الحرة وسبق التقدير كيف أن تصور لا علِّية علم الله الأزلى فى الإسلام يمكن إرجاعه إلى كتاب عربى "لأبى قُرّة" المسيحى، وهو ذلك الكتاب الذى ينبنى على آراء "يحيى الدمشقى".[٨٣][٨٤]

(٨١) انظر فيما سبق ص١٠٣ – ١٠٤ .

(٨٢) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٨٢. وفى هذا الموضع من كتابه يعرض "سعديا" لدليل "التمانع" فى قوله: "إنْ كان كل واحد منهما إذا أراد خلق شىء لا يتم له إلا بمعاونة الآخر فجميعا عاجزان. ومع ذلك فإن كان إرادته تضطر الآخر إلى معاونته فجميعا مضطران. وإنْ كان مختاريْن فشاء أحدهما إحياء جسم وشاء الآخر إماتته وجب أن يكون ذلك الجسم حيا ميّتا معا. وأقول أيضا: وإنْ كان كل واحد منهما يقدر أن يُخفى شيئا عن نظره فجميعا غير عالمين. وإنْ كان لا يقدر على ذلك فجميعا عاجزان. وأقول أيضا إنْ كانا متصلين فهما واحد وإنْ كانا منفصلين فثالث بينهما. ولا أسوِّغ أصحابهما تمثيلهما بالظلّ والنور المتماسين بلا ثالث لأن هذين عرضان وأولئك عندهم جسمان؛ فخرجت هذه الحجج موافقة لما قالت الكتب منْ أنه ليس خالق غير الواحد." (ص٨٢). (المترجم)

(٨٣) أولى – فى تقديرنا – من ردِّ أدلة المتكلمين هذه إلى نقول شفاهية لتراث بعض الآباء المسيحيين، سواء فى غيبة الوثائق المكتوبة أو فى حضورها، أن نردَّها إلى آيات القرآن الكريم نفسه، وهى القاعدة التى ينطلق منها استدلال الأصوليين. ولا ندرى كيف يتم تجاهل استجابه عقل المسلم لتوجيهات الوحى وذلك لحساب التشبث بمحض تماثلات قريبة أو بعيدة لأفكار المتكلمين تُلتمس فى اعتقادات ومذاهب غير المسلمين! وبالفعل، نجد أنَّ الأدلة على الوحدانية التى تزخر بها المؤلفات الكلامية منذ نشأة علم الكلام إنما تستند، صراحة أو ضمنا، إلى آيات القرآن الكريم. ونكتفى هنا، على سبيل المثال، تعقيبا على ما أورده المؤلف، بالإشارة إلى دليل "التمانع" فى قول الله عزَّ وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (سورة الأنبياء: ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (سورة المؤمنون: ٩١)؛ وإلى دليل "الافتقار" فى نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. (سورة إبراهيم: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾. (سورة فاطر: ٤١). (المترجم)

(٨٤) انظر فيما يلى **ص٨٣١** .

٥ - دليل استحالة التعاقب بلا نهاية

رأينـا، فى مناقشـتنا للدليـل السـابق القـائم عـلى خلق الأعـراض، كيف أثار "ابن سُوار" اعـتراضـا مـعينا ضدَّه وكيف أن "الجوينى" و"يهودا اللاوى" و"ابن رشـد" و"ابن مـيـمـون" بعـد ذكرهـم لنفس الاعـتـراض ضـد ذلك الدليل، يشـيـرون إلى إجـابة المتكلمين على الاعتراض والتى تكمن فى إنكارهم لإمكانية التعاقب بلا نهاية. والحاصل أن إنكار التعـاقب بلا نهـاية، الذى يُشكِّل عند "الجوينى" و"يـهودا اللاوى" و"ابن رشـد" جزءا من الدليل على حدوث أعراض الذّارت، حيث يُستخدم إجابة على اعتراض مثار ضد ذلك الدليل، هذا الإنكار قد أُستخدم قبل "الجوينى" عند "النظَّام" و"سعديا" بما هو دليل مستقل على حدوث العالم، أو بالأحرى بما هو إبطالٌ لقدمه، وحتى بعد "الجوينى" نجده يستخدم كدليل مستقل عند "الغزالى"[١] وعند "ابن ميمون"[٢] أيضا وذلك بالإضافة إلى استخدامه كدليل مُعزِّز لبقية الأدلة.[٣] ويشير "ابن رشد" فى تلخيصه لكتاب "الطبيعة"

(١) انظر فيما يلى ص٥٦٢ .

(٢) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٤(٢). ويثبت "ابن ميمون" دليل المتكلمين هذا على النحو التالى: "قـالوا أيضـا < يقـصـد المتكلمين > إن بحـدوث شـخص من الأشـخـاص المتناسلة يتبرهن أن العالم كله محدث. وبيان ذلك أن زيدا هذا لم يكن ثم كان، فإن كان لا يمكن بوجه من الوجوه إلا من عمرو أبيه، فأبوه أيضـا حادث: فسَيمُرّ هذا إلى لا نهاية. وقد وضعوا أن وجود ما لانهاية له على هــذه الجهـــة محـال... وكذلك لو انتهيت مثلا لشـخص أول لا أبَ له وهو آدم فيلزم السـؤال مما تكوّن آدمُ هذا؟ فنقـول مثلا من التراب، فيلزم أن يُسأل، وذلك التراب مماذا تكوّن فيجاب مثلا ويقال من الماء، ويُسأل، وذلك الماء مما تكوّن فـلابد ضرورة أن يكون هذا، قالوا، يمر إلى لا نهاية، وهـو محـال، أو تنتـهى لوجود شىء من بعد العدم المحض وهذا هو الحق، وعنده ينقطع السؤال. فـهذا قالوا: برهان على أنّ العالم وُجِد بعد العدم المحض". ("دلالة الحائرين" جـ١، فصل ٧٤، الطريق الثانى) . (المترجم)

(٣) المصدر السـابق، جـ١ ، فصل ٧٤، الطريق الرابع). وهنا يعرض "ابن ميمون" لهذا الدليل على النحو الآتى: "قالوا «أى المتكلمين» العالمُ كله مركّب مـن جوهـر وعـرض، ولا ينفكّ جوهـر من الجواهـر عـن عـرض أو أعراض، والأعراض كلها حادثة؛ فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثا، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفكّ عنها فـهو حادث. فـالعالم بجملته حـادث. فإن قـال قـائل: لعل الجوهر غير حادث والأعراض هى الحادثة المتعـاقبة عليه شىء بعد شىء إلى لانهاية. قالوا: فـيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالاً." ثم يُبيّن "ابن ميمون" أن هذا الدليل يتضمّن مقدمات ثلاث، إحداهن أن ما لا نهاية له على جهة التعاقب محال. والثانية أن كل عرض حادث. والمقدمة الثالثة هى أن ليس ثمَّ موجود محسوس غير الجوهر والعرض". ("دلالة الحائرين"، جـ١، فصل ٧٤، الطريق الرابع). (المترجم)

إلى أن لدليل الاستحالة، أى استحالة التعاقب بلا نهاية، جذوره فى إبطال "يحيى النحوى" لقِدم العالم عند "أرسطو".(٤) وعلى الرغم من معرفته بأن الدليل موجود أصلا عند "يحيى النحوى" ظلَّ "ابن رشد" يشير إليه، سواء فى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" أو فى كتابه "تهافت التهافت"،(٥) على أنه دليل المتكلمين. وقد يبدو هذا راجعا إلى وَضْع دليلَىْ "يحيى النحوى" ضد القدم المقتبسين عنده أو اللذين يشير إليهما، أى ١ - دليل التناهى finitudes و ٢ - دليل استحالة التعاقب بلا نهاية، فهذا الدليل الأخير، كما يمكن أن يُفهم من الطريقة التى قَدَّمه بها أولئك الذين يستخدمونه من أمثال "اللاوى"(٦) و"الشهرستانى"(٧) و"ابن ميمون"(٨)، كان يشيع استخدامه عند المتكلمين، على حين أن الدليل الأسبق، كما يمكن أن يُفهم من الطريقة التى قدَّمه بها "ابن سُوار"،(٩) ومن كونه ليس متضمَّنا فى أدلة المتكلمين على الحدوث التى أثبتها "اللاوى" و"الشهرستانى" و"ابن ميمون"(١٠) ولكون "ابن رشد" كذلك لا يذكر فى أى من إحالاته إليه استخدام المتكلمين له،(١٠أ) لم يكن يستخدمه المتكلمون. ويمكن أن نجد تفسيرا لعدم استخدام المتكلمين لدليل "التناهى" عند "يحيى النحوى" بسبب كون هذا الدليل، كما تبيَّن من قبل، ليس دليلا مباشرا على حدوث العالم ولكنه دليل على قابليته للفساد.(١٠ب)

تأتى أدلة "يحيى النحوى" ضد "أرسطو" فى إمكانية التعاقب بلا نهاية فى اثنين من مؤلفاته: فى كتابه "ضد أرسطو" Contra Aristotelem، الذى لا يوجد أصله اليونانى،

(٤) انظر النص العربى لتلخيص "الطبيعة" Epitome of the Physics فى:("رسائل ابن رشد"، حيدر آباد، ١٣٦٦هـ (١٩٤٧م)، ص١١٠؛ والترجمة العبرية: Riva di Trento, 1560, p. 40b, 11, 6- 18.

(٥) انظر فيما يلى ص٥٦٤ ؛ ٥٦٥ .

(٦) انظر فيما يلى ص٥٦٣ .

(٧) انظر فيما يلى ص٥٦٤ .

(٨) انظر فيما يلى ص٥٦٥- ٥٦٦ .

(٩) انظر فيما سبق ص٥١٢ الحاشية رقم ٥ .

(١٠) ;Cuzari V, 18؛ الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١١؛ ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٤.

(١٠أ) انظر الإحالات السابقة ص٥١٥ - ٥١٧ .

(١٠ب) انظر فيما سبق ص٥١٣ - ٥١٤ .

وفى كتابه "ضد برقلس" Contra Proclum، الذى يوجد أصله اليونانى. وكلا الكتابين تُرجما إلى العربية،[11] لكن الترجمتين غير موجودتين. ومهما يكن الشأن، فإن واحدا من الأدلة، ضد أرسطو على وجه الخصوص، أورده "سمبليخوس" Simplicius.[12]

وبما أن دليل "يحيى النحوى" هو إبطال لتصور أرسطو لإمكانية التعاقب بلا نهاية فيمكن تقرير الهدف من ذلك الإبطال على النحو التالى:

يصل "أرسطو" من خلال دليل مطوَّل إلى النتيجة القائلة "إنه ليس يكون بالفعل جسم غير متناه".[13] ثم يثير بعد ذلك شكًا فيقول: "ومن البيِّن أيضا أنه إنْ لم يكن لا نهاية أصلا، لزم من ذلك أمور كثيرة محالٌ"، وأحد هذه هو "أنه يلزم أن يكون للزمان مبدأٌ وآخر".[14] ولتحاشى تلك النتيجة المستحيلة يميِّز "أرسطو" بين اللامتناهى بالفعل واللامتناهى بالقوة. اللامتناهى بالفعل، لا يوجد حقا؛ على حين أن اللامتناهى بالقوة موجود.[15] ويذكر "أرسطو" عدة أنواع للامتناهى بالقوة، غير أن النوع اللازم لنا هنا هو ذلك الذى يصفه بكونه لامتناهيا بمعنى أن أجزاءه توجد على التعاقب، فى مقابل ذلك اللامتناهى الفعلى الذى توجد أجزاؤه فى معية Simultaneously، وكمثال على اللامتناهى بالتعاقب يذكر الألفاظ: "نهار" و"زمان" و"ناس" و"حركة". فكما يُقال إن النهار موجود... من طريق أنه دائم التكوّن شيئا بعد شىء، كذلك أيضا <هو>[16]

(١١) انظر: Steinschneider, Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, §55 (79).

(١٢) Simplicius in Physica, V111, 1, p. 1179, 11. 15- 27, وانظر S. van den Bergh, Averroes's Tahafut al- Tahafut, 11, p. 7, m. p. 9, 1.

(١٣) Phys. 111, 5, 206a, 7- 8. (والترجمة العربية لإسحق بن حنين، جـ١ ص٢٤٩– ٢٥٠). (المترجم).

(١٤) Ibid., 6, 206a, 9- 10.

(١٥) Ibid., 206a, 14 ff.

(١٦) وقد أضفنا الضمير "هو" لتوضيح النص. ومعنى "لانهاية" أنه سيخرج إلى الفعل بعد أن كان موجودا بالقوة. ونثبت هنا قول "أرسطو" الذى يبيِّن فيه طبيعة اللامتناهى: "فإن الموجود يُقال بالقوة ويُقال بالكمال؛ وبلا نهاية قد يكون فى الزيادة ويكون فى القسمة والمقدار. أما بالفعل فليس هو بلا نهاية، وأما بالقسمة فهو بلا نهاية، فإنه ليس يصعب إبطال التى لا تنقسم. فقد حصل الأمر على أن لا نهاية إنما هو بالقوة.. من طريق أنه دائم التكون شيئا بعد شىء". ("الطبيعة، جـ١ ص٢٥٠– ٢٥١). (المترجم)

"لا نهاية"[١٧] <أى لامتناه> وأيضا فإن اللامتناهى يبين.. فى الزمان وفى الناس... فإن بالجملة هذه صفة ما لا نهاية له أنَّ لك أن تأخذ منه دائما شيئا بعد شيء، وما تأخذه منه أبدا متناه، إلا أنه أبدا غير ما أخذته منه".[١٨] وأيضا يقول: "فأما الزمان والحركة فهما غير متناهيين.. من غير أن يكون ما يؤخذ منهما ثابتا".[١٩] فى هذه الفقرات يقصد "أرسطو" بلفظ "ناس" تولدّ الناس من ناس آخرين،[٢٠] وبالفاظ "نهار" و"زمان" و"حركة" يقصد "دورات الأجرام العُلوية"[٢١]. وفى نفس المؤلَّف يُبيِّن "أرسطو" - فيما بعد - كيف أن كل شيء يتحرَّك إنما يتحرَّك بفعل شيء آخر غيره،[٢٢] وكيف أن الأجرام العلوية، لأن كل شيء منها يتحرّك بشيء أخر غيره، تتحرك بطريق العرض،[٢٣] وكيف أن الأشياء التى تتحرك كلها فى العالم بشيء آخر وبمعنى أنها تتحرك بالعرض تنتهى إلى حركة دورية بالعَرَض للأجرام العلوية التى تتحرك بدورها حركة أزلية بواسطة المحرّك الأول الأزلى الذى لا يتحرك بإطلاق.[٢٤]

(١٧) Ibid., 21- 23.

(١٨) Ibid., 25- 29.

(١٩) Ibid., 8, 208a, 20- 21. (أى بمعنى أن كل جزء يؤخذ منها لا يبقى).

(٢٠) Averroes, in Phys. 111, Comm. 58 (Iv, p. 112 f.) حيث يستخدم لفظ "in generatione" مكان لفظ "in hominibus" (IV, p. 111, 1) الذى هو ترجمة لقول أرسطو (206a, 26) ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων

(٢١) Phys. 1v, 14, 223a, 33. :فهو [أى الزمان] لذلك عدد الحركة المتصلّة".

(٢٢) Phys. V111, 4, 256a, 2- 3 ("فواجب أن تكون المتحركات كلها إنما تتحرك عن شيء ما" "الطبيعة" جـ٢ ص٨٤٤) (المترجم)

(٢٣) Ibid., 6, 259b, 28- 31.؛ وفى ذلك يقول "أرسطو": "وليس أن يتحرَّك الشيء بطريق العرض من تلقائه أو من غيره معنى واحدا بعينه، وذلك أن المتحرك عن الغير قد يوجد أيضا فى بعض مبادئ أشياء مما فى السماء". ("الطبيعة"، جـ٢ ص٢٨٢). (المترجم)

(٢٤) Ibid., 7. وفى ذلك يقول "أرسطو": "فأما هذه الحركات فليس يمكن أن تكون ولا واحدة منها ما لم تكن الحركة المتصلة وهى التى إياها يحرِّك المحرك الأول... ومن البَيِّن أن المحرك هو ذاته خاصة فإنما يُحرك على القصد الأول هذه الحركة. وقد نقول إن المبدأ الأول فى المتحركات للمتحركات والمحركات إنما هو هذا، أعنى المحرِّكَ ذاته". ("الطبيعة"، جـ٢ ص٨٨٠- ٨٨١، ٨٨٣- ٨٨٤). (المترجم)

وتقـع إبطالات "يحيى النحوى"، كما يمكن أن يفهـم مـن كتابه "ضـد برقلس"، فى جزأين:

فى الجـزء الأول، يبـدأ ببـيـان أنه "لو أنَّ العـالم أزلى، فـسـوف يلزم على ذلك بالضـرورة لعـدم الموجـودات الحـادثة (γενομενων) فى هـذا العـالم منذ البداية، وحتى اللحظة الراهنة، من الناس أو النباتات أو من الأفـراد (ἀτόμεν) الأخـرى لكل نوع مـن الأنـواع، أنْ يكون مـتناهـيـا بالفعـل. وإن افـترض أحدٌ عـدداً متناهيـا مـن الناس أو النباتات أو لأى أفـراد أخرى فـسوف يكون وجـود كل واحد منها إذن فى زمنٍ متناه [ومن ثمَّ يكون حادثا] وسوف يكون مجمـوع الزمـن متناهيا [ومـن ثمَّ يكون حادثا]، بما أن ما يتألَّف مـن متناهيات هـو متناه. وعلى ذلك فلو أن العالم غير حادث وأيضا لو أن الزمان [فى مجموعه] الحادث هو لا متناه بالفعل، فسوف يستتبع ذلك بالضرورة أن تكون الأفراد الحادثة فى اللامتناهى لا نهاية لعددها بالفعل.[٢٥]

وإذْ يتقرَّر على هذا النحو أنه إنْ يكن العالم قديمًا فإن تعاقب الأشياء الحادثة فيه سيكون لامتناهيًا بالفعل، يستمر "يحيى النحوى"، فى القسم الثانى؛ من كتابه "ضد أرسطو" فيوجز دليلين لكى يُبيِّن أنه "لا يوجد بأية طريقـة مـن الطـرق لامتناه بالفعل، لا من حيث وجوده فى الحال (αθροον) كلية ولا من حين كونه حادثًا قطعة قطعة (κατα μερος)،[٢٦] لأن كـلا اللفظين اليـونانيين αθροον و κατα μερος يستخدمهما على التوالى على أنهمـا مكافئـان للفظىْ:(Simultaneously αμα, "معًا"[٢٧] و διαδοχή, Succession "تعاقب").[٢٨]

(٢٥) De Aeternitate Mundi Contra Proclum, p. 9, 11. 4- 18.

(٢٦) Ibid., p. 9, 11. 20 - 32; p. 10, 11. 1-3.

(٢٧) Ibid., p. 10, 1.1.

(٢٨) Ibid., 1. 23.

ونظـراً لأنه قـد تقـرّر من قـبل فى دليله الأول أن لامـتناهـيا تُتـصـوّرُ أجـزاؤه حـادثةً على التعاقب جـزءاً بعد جــزء ليس لاتناهيًا بالقـوة بل بالفعـل، فإنه يحـاول أن يُبيِّن أنه لا يتميَّز عن لامتناه تُتصوَّرُ أجزاؤه موجودة "معًا" <أى فى الآن نفسه>. وفيما يقـول، يوجـد سبـب شـائع لتفسـير استحـالة كل مـن هـذين النوعــين من اللامـتناهـى ، والسبب الشـائع هـو مبـدأ "أرسطــو" نفســه القائل: «كل ما كان بلا نهـاية فليس يُمـكن أن يُقطــع (διεξελθειν).[٢٩] وعــندما شـرح كيف أن مبـدأ اسـتحـالة قطـع ما لايتنـاهـى هـذا يتضـمَّنُ اسـتحـالة وجـود عـدد لامتنـاه مـن الأشـيـاء الموجـودة عـلى التـعـاقـب، فـإنه يسـتـخـدم اسـتحـالة اللامـتناهـى على التـعـاقب هـذه دليـلاً ضـد قـدم العـالم، وذلك عـلى النحـو التـالى: "اللامـتنـاهـى [بطـريق التعاقـب] لكـونه هـكذا لا ينقطـــع intraversable ، فـإذن لـو أن التعاقــب (διαδοχη) فى تقدُّمه من فرد إلى فرد آخر لأى نوع من الأنواع يصل إلى أشياء موجـودة الآن مـن خـلال عـدد لامتنـاه من الأفـراد، فيكون اللامـتناهـى قـد قُطِع، وهو محـال".[٣٠] وما يتـضـمَّنه هذا الدليل هو أنه استنادًا إلى مـبدأ عدم إمكانيـة قطع اللامتنـاهى لو افترضنا وجود عدد لامتناه من أى نوع لما أمكن لأى فرد من أفراد ذلك النوع أن يوجد .

ودليله الثـانى يقـرأ هكذا: "لو أن العـالم بلا بداية ، فـالعـدد الحـادث، إذن، [من النـاس] حتى زمن سقراط مثلاً سوف يكون لا متناهيًا؛ لكن لو أضـيف إلى ذلك العدد [النـاس] الذين وُجدوا من زمن سقراط وحتى الزمن الحاضر، فلسوف يكون هناك شىء أكبر مــن اللامتناهى وهــو محال".[٣١] وإذ يتمثَّل "يحيى" عبـارة "أرسطــو" وهى :

(٢٩) .Ibid., 11, 3-5 وهـو يقوم على ما جاء فى كتاب "الطبيعة" لأرسطو:.VIII, 8, 263a, 6 وأيضًا : .VIII, 9, 265 a, 19- 20

(٣٠) .Ibid., p, 11. 22 - 23

(٣١) .Ibid., p. 11, 11. 2 - 6

إن "الشئ [اللامتناهى] نفسه لا يمكن أن يكون لا متناهيات كثيرة".[٣٢] بما يتضمنه ذلك من أن اللامتناهى الواحد لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر.[٣٢أ] فإنه يحتجّ بالمثل، فى مؤلَّف له ضد أرسطو مفقود، فيما بيَّن لنا "سبمليخوس"، بأن افتراض قِدم العالم سوف يؤدى إلى المحال وهو أن لامتناهيًا سوف يكون أكبر من لامتناه آخر. هذه الصورة من الدليل تقوم على دورات الأجرام العلوية. وهكذا فإن كوكب زُحل Saturn يُكمل دورته فى ثلاثين سنة وكوكب المشترى Jupiter فى اثنتى عشرة سنة والشمس فى سنة واحدة وكوكب القمر فى شهر واحد والنجوم الثابتة فى يوم واحد وأيضًا، على افتراض قِدم العالم، يحتج "يحيى النحوى" بأن كل هذه الدورات سوف تكون لامتناهية، مع أنه بالمقارنة بين دورات زحل ودورات المشترى سوف تكون دورات المشترى أكثر بثلاث مرات تقريبًا [هى أكثر بمرتين ونصف]، وبمقارنتها بدورات الشمس فسوف تكون "أكثر بثلاثين مرة"، وبدورات القمر سوف تكون أكثر "بثلاثمائة وستين مرة"، وبدورات النجوم الثابتة سوف تكون أكثر منها بـ"أكثر من عشرة آلاف مرة" [هى عشرة آلاف وتسعمائة وخمسين مرة].[٣٣]

هكذا يوجد دليلان، عند "يحيى النحوى" على إبطال التعاقب بلانهاية، وكلاهما يقومان على مبادئ قدَّمها "أرسطو" نفسه، فأحدهما يقوم على مبدأ أن اللامتناهى لا يمكن له أن ينقطع والدليل الآخر يقوم على مبدأ أنه لا شيء يمكن أن يكون أكبر من اللامتناهى أو أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر. وفى بيان هذه الأدلة على استحالة التعاقب بلانهاية يستخدم أمثلة : توالد الناس، ودورات الأجرام

(٣٢) Phys. 111, 5, 204 a, 25-26.

و(معنى ذلك أن اللامتناهى لا ينقسم بطبيعته وأنه لا يمكن لجزء منه أن يكون متناهيًا ، بل لابد وأن يكون هو أيضًا بلانهاية ، وعلى ذلك فيستحيل أن تكون أشياء كثيرة لا متناهية هى بعينها شيء واحد لامتناه. (المترجم)

(٣٢أ) انظر : "تفسير الطبيعة لابن رشد". ١١١ . ٣٧ .p. 102c

(٣٣) Simplicius in Physica, v111, 1, p. 1179, 11. 18- 22.

العلوية، وهى نفس الأمثلة التى أشار إليها "أرسطو بـ "ناس"[٣٤] و"حركة"[٣٥] ، أى الحركة الدورية للأجرام العلوية،[٣٦] فى بيان أدلته على إمكانية التعاقب بلانهاية.

لنتتبع الآن زمنيا تاريخ الصور المتنوعة التى استخدم فيها هذا الدليلان على استحالة التعاقب بلانهاية، بصرف النظر عما إذا كانا قد استخدما كلاهما أم واحد منهما فقط، وسواء استخدما مباشرة للتدليل على "الحدوث" أم استخدما فحسب فى تدعيم دليل حدوث أعراض الذرات، وسواء أكان استخدامهما بقصد تصوير تولُّد الناس أو حركات الأجرام العلوية أم لتصوير الزمان أو الحركة على وجه العموم .

لقد رفض "النظّام"، فيما أثبت لنا "الخيَّاط" روايةً عن "ابن الروندى" ، الرأى المانوى Manichaean فى المكان اللامتناهى محتجًا بأن "ما لايتناهى فى الذَرْع والمساحة لا يجوز أن يُفْرغ من قطعه"، والفراغ منه دليل على تناهيه"،[٣٧] وهى عبارة تستند إلى قول "أرسطو": "قطع διελθειν ما لانهاية له محال".[٣٨] ثم عنَّف <النظّام> "أهل الدهر"،[٣٩] الذين اعتقدوا بقدم العالم، وحاول إقناعهم بأن الحركات المتعاقبة للأجسام المتناهية يلزم أن تُفضى إلى الحدوث .

وعنده على ذلك دليلان:

دليله الأول يُقرأ على النحو التالى: "ليس يخلو ما مضى من قطْع الأجسام [أى الدورات الماضية للأجرام السماوية] من أن يكون متناهيًا أو غير متناه. فإن كان متناهيا فله أول. وهذا هدم قولكم [بقدم العالم] . وإنْ كانت غير متناهية فليس له أول. ومالا أول له لايجوز الفراغ منه. وفى الفراغ مما مضى دليل على نهايته".[٤٠] يتضح

(٣٤) Phys. 111, 6, 206a, 26.

(٣٥) Ibid., 8, 208a, 20.

(٣٦) Ibid., v111, 8.

(٣٧) الخيّاط : "الانتصار" ، ص٣١.

(٣٨) Phys. v111, 9, 265a, 20 ؛ وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٩.

(٣٩) الخيَّاط : "الانتصار" ، ص٣٣ .

(٤٠) Ibid., 11, 3- 6.

من السياق تماما أن دليلَ "النظّام" هنا ضد قِدم العالم هو امتداد لدليله القائم على المبدأ الأرسطى فى عدم إمكانية قطع اللامتناهى وهو المبدأ الذى استخدمه من قبل ضد المكان اللامتناهى عند "المانوية". والعبارتان اللتان يحاول أن يُبرهن بهما على رأيه ضد القِدم، أى: "ما لايتناهى ليس له أول" و"ما لا أول له لايجوز الفراغ منه"، هما تفسير لكيف يمكن أن تتّسع العبارة الأرسطية عن عدم إمكانية قطع اللامتناهى ، والذى يشير لفظ اللامتناهى فيها أصلا إلى المكان اللامتناهى ، لتشمل الحركة اللامتناهية كذلك. والعبارتان تستندان فى الحقيقة إلى عبارتين "لأرسطو" : الأولى تقوم على عبارة "أرسطو" إن الأشياء التى بلا نهاية ليس لها أول أصلا".[٤١] والثانية تقوم على عبارة "أرسطو" : "إذ لم يكنْ أول فلاتكون علّةٌ على الإطلاق".[٤٢] وهو ما يعنى ، كما يقضى بذلك السياق، أنه بدون علّة أولى لن تكون هناك سلسلة من المعلولات تنتهى فى أى زمن فعلى راهن (٧٧٧).[٤٣] ومن الممكن تماما أن نخرج بهذا التفسير الإضافى من كتاب "يحيى" ، المفقود، ضد أرسطو، إذْ إن هناك، كما رأينا، إشارة يسيرة إليه فى الفقرة التى اقتبسناها سلفا من كتابه "ضد برقلس".[٤٤]

والدليل الثانى يصفه "الخيَّاط" بأنه "من جَيِّد الكلام على الدهرية".[٤٥] ويُقرأ على النحو التالى : "سألهم «يقصد الدهرية» إبراهيم عن قطْع الكواكب [أى عن الحركات اللامتناهية للكواكب المتحركة عندهم حركة أزلية] فإن كان متساويا فعدد الشىء وعدد مثله أكثر من عدده على الانفراد أى انفراده [الحركات اللامتناهية لأى كوكبيْن سوف تكون أكبر من الحركات اللامتناهية لأى كوكب منهما ، وعلى هذا فإن لامتناهياً منهما سوف يكون أكبر من اللامتناهى الآخر، وهو محال]. وإن كان متفاوتاً [أى أن حركة

(٤١) Phys. v111, 5, 256a, 18-19.

(٤٢) Metaph. 11, 2, 994a, 18-19.

(٤٣) De Gen. at Corr. 11, 11, 337b, 28-29. وانظر: Ross's Commentary on 994 a, 18.

(٤٤) انظر فيما سبق ص ٥٥٢ - ٥٥٤ .

(٤٥) الخيَّاط : "الانتصار" ص٣٣ .

أحدهما أكثر عدداً من حركة الآخر] فإنها قطعًا متناهية القطْع. والقِلّة والكثرة يدُلان على النهاية".[٤٦]

وعند "سعديا" ، ينقسم الدليل على استحالة التعاقب بلانهاية إلى قسمين: أحدهما يقوم على المقدمة التى تقول: لا يمكن قطع اللامتناهى، والآخر يقوم على المقدمة التى تقول : إن اللامتناهى لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر .

يُكوِّن القسمُ الأول الدليلَ الأخير من أدلته الأربعة على الحدوث. ويُقدِّمه "سعديا" فى صورتين ، إحداهما تبرز لفظ "زمان" والأخرى لفظ "ناس" ، بما يتطابق مع استخدام "أرسطو" لهما فى مناقشته لمسألة إمكانية التعاقب بلانهاية.[٤٧] وعلى أية حال، فإن "سعديا" يشير إلى دليله الرابع بأكمله على أنه دليل "قائم على الزمان".[٤٨]

فى الصورة الأولى من الدليل، وهو يتصوّر فيضان الزمن من الماضى إلى الحاضر كنوع من النزول من القمة إلى القاع، ومن ثمَّ وهو يتصوَّر ، على العكس، تفكير المرء مرتدًا إلى الماضى كنوع من الصعود إلى القمة، يقول: "وذلك أنى علمت أنَّ ماض ومقيم وآت وعلى أنّ المقيم هو أقل من كل آن [يمكن أن يتصوره المرء] فوضعت الآن [فى الزمان] كالنقطة [فى المكان] وقلتُ إنْ كان الإنسان إذا رامَ بفكره الصعود فى الزمان من هذه النقطة إلى فوق (le- maᶜalah) لم يمكنه ذلك، لِعلَّة أن الزمان لانهاية له ومالا نهاية له [أى مالا بداية له] لا يسير فيه الفكرُ (ha- maḥashabah) صعداً فيقطعه. فهذه العلَّة بعينها تمنع أن يسير الكون (ha- havayah = γενεσις) سفلاً (la - maṭṭah) فيقطعه حتى يبلغ إلينا" [وهكذا يصل إلى نهاية].[٤٩]

والأساس الذى تقوم عليه هذه الفقرة عموما هو العبارة القائلة : "إنه يستحيل قطع اللامتناهى" – التى ترد فى مواضع عديدة من أعمال "أرسطو" التى تمت الإشارة

(٤٦) المصدر السابق، نفس الموضع ؛ وأيضاً ص ٣٣- ٣٤ .

(٤٧) انظر فيما سبق ص ٥٥١-٥٥٢ .

(٤٨) سعديا : "الأمانات والاعتقادات"، ص٣٦ .

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع .

إليها من قبل ونحن بصدد الحديث عن "النظّام".[٥٠] غير أن استخدام "سعديا" للتعبير "الفكر لا يمكن قطْعه". واستخدامه أيضا لظرفىْ المكان: "أعلى" و"أسفل"، يبيِّن أنه كان يتمثَّل هنا عبارة معينة لأرسطو، وهى: "الأشياء التى بلانهاية فلا سبيل أن تُقطع بالذهن (νοουντα)؛ ولهذا السبب ليست تكون بلانهاية سواء إلى أعلى (επτ το ανω) أو إلى أسفل (επι το κατω).[٥١]

وفى الصورة الثانية من الدليل، وهو يتصوَّر بالمثل عملية "التكوُّن" (أو التولدّ) generation، أى تعاقب العلل والمعلولات، على أنها عملية نزول، يبدأ بالعبارة المقتبسة من قبل، فى نهاية القسم الأول من الدليل، وهى "إنه من المستحيل لعملية "التكون" أن تتقدَّم سفلا عبر اللامتناهى وتقطعه لكى تصل إلينا [وهكذا نصل إلى نهاية]"، ثم يضيف بعد ذلك قوله: "وإذا لم يبلغ الكون إلينا لم نكن، فيصير هذا القول يوجب أنَّا معشر الكائنين لسنا كائنين والموجودين لسنا موجودين؛ فلما وجدت نفسى موجوداً علمتُ أن الكون قد قطع الزمان حتى وصل إلىَّ، ولولا أن الزمان متناه [فى الماضى] لم يقطعه الكون. واعتقدت أيضا فى الزمان المستقبل كما اعتقدتُ فى الماضى بلا توقف."[٥٢]

وفيما بعد، يورد "سعديا" نفس الدليل بدقة أكثر فيقول: "وإذ أخطرنا ببالنا شيئا من شىء فسبيل الشىء الثانى فى القول سبيل الأول وعليه شرط ألا يكون إلا من شىء ثالث وسبيل الثالث فى القول سبيل الثانى وعليه شرط ألا يكون إلا من شىء رابع، ويتصل الأمرُ إلى مالا نهاية له. وإذا كان مالا نهاية له لا ينقضى فنوجد وجب ألاَّ نوجد وها نحن موجودون فلولا أن الأشياء التى قبلنا كانت متناهية لا تنقضى حتى

(٥٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٩، .Bonitz, Index Aristotelicus, s.v.p. 74b, 11. 30-34

(٥١) .Anal. post., 32, 83b, 6-7 وفى نقل "أبى بشر متَّى بن يونس" إلى العربية من نقل "إسحق بن حنين" إلى السريانى لهذه العبارة جاء ترجمة آخرها هكذا : "ليست تكون بلا نهاية ، وإلا فلم يكن ليوجد لما الأشياء التى تحمل عليه بلا نهاية تحديد". (ضمن منطق أرسطو، بتحقيق عبد الرحمن بدوى، جـ٢، ص٣٩٦- ٣٩٧) (المترجم)

(٥٢) سعديا: " الأمانات والاعتقادات"، ص٣٦.

وُجِدْنا".[٥٣] ويعكس هذا الدليل العبارة الأرسطية التى اقتبسناها من قبل، فيما يتصل "بالنَظّام".[٥٤]

إن القسم الثاني من الدليل ، الذى يقوم على مقدمة هى إنه لايمكن للامتناهى أن يكون أكبر من لامتناه آخر، إنما يأتى إبطالاً للنظرية الثامنة من النظريات الثلاث عشرة عن أصل العالم، والتى قال بها "أرسطو" ، فيما يمكن بيانه، عن قِدم العالم. وإذْ يبدأ "سعديا" بالمقدمة الواضحة بذاتها ، أى إنه على فرض قدم العالم فسوف تكون دورات كل كوكب سماوى لا متناهية، يُقدِّم الدليل فى صورتين ، تتطابقان مع الصورتين اللتين قدمهما "يحيى النحوى" . ففى صورته الأولى يُوصف بأنه دليل "الزيادة والنقصان" ، ويقرأ هكذا : "إن كل يوم يمضى من زمان الفلك فهو زيادة على ما مضى ونقصان مما يُستأنف . فما احتمل من الزيادة والنقصان فهو متناهى القوة، والتناهى يوجب الحدث".[٥٥] ويوصف الدليل ، فى صورته الثانية ، بأنه دليل "اختلاف الحركات"، وإذْ يتمثَّل "سعديا" حركات الفلك الأقصى وفلك القمر وفلك الشمس التى تكتمل على التوالى فى يوم وفى ثلاثين يوما وفى ثلاثمائة وخمسة وستين يوما، يُدلل على ذلك فيقول : "فلما شاهد حركات السماء مختلفة حتى إن بعضها يُنسب إلى بعض على ثلاثين ضعفا وعلى ثلاثمائة وخمسة وستين وعلى أكثر من ذلك علمنا أن كل واحدة متناهية". ثم يذكر أيضًا الاختلاف بين حركة الفلك الأقصى، التى تكتملُ فى يوم واحد وحركة فلك النجوم الثابتة التى تكتمل دورتها مرة كل ٣٦٫٠٠٠ ألف سنة أى فى ١٣٫١٤٠٫٠٠٠ يوم.[٥٦]

(٥٣) المصدر السابق، ص٤٠.

(٥٤) انظر فيما سبق ص ٥٥٤ .

(٥٥) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٦٠ .

(٥٦) المصدر السابق ، نفس الموضع . وفيما يتعلق بالرقم ٣٦٫٠٠٠ سنة انظر: "رسائل إخوان الصفا"، جـ٣ ص٢٥١. ونص عبارة "سعديا" هنا هو: "وشرح ذلك أن الحركة المشرقية للفلك الأعلى تُرى دائرة فى كل يوم وليلة مرة واحدة. والحركة المغربية للكواكب الثابتة تتحرك فى كل ١٠٠ سنة مقدار درجة واحدة.

فعلى هذه النسبة لاتدور الدورة التامة إلاّ فى ٣٦ ألف سنة تكون أيامها ١٣ ألف ألف يوم و١٤٠ ألف يوم. هذه أضعاف الحركة المشرقية سوى ما بين ذلك من الحركات . فما نقول فى قوة تتفاوت حركتها هذا التفاوت كيف لا تكون متناهية" ("الأمانات والاعتقادات"، ص٦٠-٦١). (المترجم)

وفى كتاب "الإرشاد" للجوينى ، حيث يُستخدم دليل استحالة التعاقب بلا نهاية على أنه تدعيم لدليل حدوث أعراض الجواهر «الذرات»،[٥٧] فإنه يُقدَّم فحسب على أنه يستند إلى مبدأ : أن اللامتناهى لا يمكن قطعه ، على نحو ما قرَّره "النظّام" فى صورة برهان مُبيِّنا أنه لا يمكن لشىء أن يوجد لوْ كان وجوده مسبوقًا بعدد لامتناه من العلل. ويُقرأ الدليل هكذا: "فإنّا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها ونقول : من أصل "**الملحدة**" أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها. وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرَّم بالواحد على أثر الواحد فإذا انصرمت الدورة التى قبل هذه الدورات إذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها. وهذا القدر كاف فى غرضنا".[٥٨] وهذا أيضا يستند إلى العبارات الأرسطية ، التى اقتبسناها من قبل فيما يتصل "بالنظّام".

وتدعيمًا للنتيجة المستخلصة من هذا الدليل، أى أنه لاشىء يحدث لو أن حدوثه مشروط بتعاقب أشياء لامتناهية سابقة عليه، يقتبس "الجوينى" من بعض "**المحصِّلين**" الذين يحتجون بأنَّ منْ يتمسك بالرأى المعارض هو مثل مَنْ يقول لآخر: "لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله ديناراً ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما . فلا يُتصوَّر أن يُعْطى على حكم شرطة ديناراً ولا دِرْهما".[٥٩]

ويمكن تتبع الدليل على استحالة التعاقب بلا نهاية عند "ابن حزم". فهو يورد أولا، فى سياق دليله الخامس على الحدوث، العبارات الآتية : "لا سبيل إلى وجود ثانٍ إلا بعد أول ، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان، وهكذا أبداً؛[٦٠] وعلى هذا "لو لم يكن أول لم يكن آخر".[٦١] على أساس هذه العبارات يستخلص "ابن حزم" أن العالم حادث، ثانيا، فى سياق دليله الثالث على الحدوث ، وهو يتمثَّل دورات الفلك الأكبر وفلك زحل، يقول

(٥٧) انظر فيما سبق ص ٥٣٥ ؛ ٥٤٩ .

(٥٨) الجوينى: "الإرشاد" ، ص١٥ .

(٥٩) المصدر السابق، ص ١٥ ، ١٦ .

(٦٠) ابن حزم : "الفِصَل" ، جـ١ ص١٨ .

(٦١) المصدر السابق، ص١٩ .

محتجاً ضد القول بقِدم الزمان : "يجب إذن أنه إذا دار زُحل دورة واحدة فى كل ثلاثين سنة وزُحل لم يزل يدور ، دار الفلك الأكبر فى تلك الثلاثين سنة إحدى عشرة ألف دورة غير خمسين دورة – والفلك لم يزل يدور – وإحدى عشرة ألف غير خمسين دورة أكثر من دورة واحدة بلاشك . فإذن ما لانهاية له أكثر مما لانهاية له بنحو إحدى عشرة ألف مرة . وهذا محال".(٦٢)

وعند الغزالى ، يُقدَّم الدليل فى صورة تحدٍ لأولئك الذين يسلمون بقدم العالم. ويُقرأ على النحو التالى: "بِم تُنكرون على خصومكم إذْ قالوا قِدم العالم محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها مع أن لها سدسا وربعا ونصفا؟ فإن فلك الشمس يدور فى سنة وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس، وأدوار المشترى نصف سدس أدوار الشمس فإنه يدور فى اثنى عشرة سنة، ثُمَّ كما أنه لانهاية لأعداد دورات زحل لانهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عُشْرِه، بل لا نهاية لأدوار فلك الكوكب الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنةَ مرَّة واحدة كما لانهاية للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم والليلة مرة".(٦٣)

وعند "بَحَايا" Baḥya يتجلَّى الدليل فى عبارتين يوردهما فى سياق أدلته على حدوث العالم التى يستخدمها أساسا لبراهينه على وجود الله. فأولا، وهو يبدأ بعبارة : "مالا بداية له لانهاية له"،(٦٤) يواصل تفسيرها على أساس أنه "يستحيل على ما ليس له بداية الوصول إلى نهاية يمكن للمرء التوقف عندها".(٦٥) وثانيا، يضيف "بحايا" قوله: "لو أننا نتمثَّل بعقولنا شيئًا من الأشياء لانهاية له بالفعل [كما لو افترضنا قِدم العالم] واقتطعنا منه جزءًا معينًا، فسوف يكون المتبقى إذن من غير شك أقلَّ مما كان. ولو أن المتبقى لامتناه أيضا [كما سيكون عليه الحال كذلك لو افترضنا أن العالم قديم]،

(٦٢) المصدر السابق، ص١٦ . ١٨ .

(٦٣) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٣١ – ٣٢ .

(٦٤) Hobot 1, 5, p. 31, 1,10 - 32, 1.6.

(٦٥) Ibid., 11, 5 - 6.

فسوف يكون إذن لامتناه أكبر من لا متناه آخر. لكن هذا محال".[٦٦] وكلا العبارتين، فيما هو واضح ، تقومان على أساس ما كان يقوله "سعديا".

وعند "يهودا اللاوى" ، على نحو ما رأينا ، يُشار إلى دليل استحالة التعاقب بلا نهاية على أنه تعزيز لدليل حدوث أعراض الذرات ، الذى هو الدليل الثانى من أدلة الحدوث التى يقتبسها باسم المتكلمين.[٦٧] ومهما يكن الأمر ، فإنه يعيد تقديمه كدليل مستقل على أنه أول أدلة المتكلمين على الحدوث . ويقدِّم الدليل فى صورتين :

فى الصورة الأولى يحتجّ "يهودا" ، على أساس مبدأ أن اللامتناهى لا يمكن قطعه فيقول : "إن كان الماضى لا أول له فالأشخاص الموجودة فى سالف الدهر إلى وقتنا هذا [أى أفراد أى نوع] لا نهاية لها. وما لانهاية له لا يخرج إلى ‹ال› فعل. فكيف خرجت تلك الأشخاص إلى الفعل وهى لا نهاية لها كثرة لا محالة ؟ إن للماضى الأول وللأشخاص الموجودة عدد ‹ أ › يتناهى لأن فى قوة العقل أن يعدّ ألفا والألف ألف مضاعفة إلى ‹ما› لا نهاية له. هذا فى القوة وأما أن يخرجها إلى حد الفعل فلا . لأن ما يخرج إلى الفعل وعُدّ واحدا كذلك العدد الخارج ‹إلى› الفعل ذو نهاية لا محالة. وما لانهاية له فكيف يخرج إلى الفعل ؟ فللعالم إذن ابتداء ولدورات الفلك عدد متناه".[٦٨] وأيضا، لو كانت المخلوقات [أى أفراد النوع الإنسانى] لامتناهية فى العدد، فكيف وصل إذن ذلك العدد إلى نهايته معنا ؟ ذلك أن الذى ينتهى إلى شيء ما يجب أن يكون له بداية حتما ، وإلا لكنا نرى كل فرد [من الناس] لكى يوجد فعليه أن ينتظر حتى يوجد عدد لامتناه من أفراد [الناس] قبله ، مما يترتب عليه أنه لن يوجد فرد [من الناس] أبدا.[٦٩]

ثانيا، على أساس مبدأ أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر، يحتجّ يهودا قائلا : "ومن ذلك أن ما لانهاية له لا نِصْف له ولا ضعف ولا نسبة عددية.

(٦٦) Ibid., 11. 13 - 15 .

(٦٧) Cuzari v, 15 وانظر فيما سبق ص٥٢٨ .

(٦٨) Ibid., 18 (1), p. 332, 11. 8 - 17; p. 331, 1.26 - p. 333, 1.7.

(٦٩) Ibid., p. 332, 11. 23 - 27; p. 333, 11. 14 - 18.

ونحن ندرى أن دورات الشمس جزء من اثنى عشر من دورات القمر، وكذلك سائر حركات الأفلاك بعضها عند بعض فيصير هذا بعض هذا . وليس فى <ما> لا نهاية له بعض، فكيف يصيرُ مثل مالا نهاية له".[٧٠]

وعند "الشهرستانى" ، يرد الدليل فحسب على أساس مبدأ أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون أكبر من لامتناه آخر.[٧١]

ويُقدَّم هذا الدليل بصورتين :

فى صورة منهما، بعد أن يقتبس الشهرستانى باسم "ابن سينا" مبدأ أنه لا يمكن أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لا نهاية له، يحتج قائلا: إنه على فرض قِدم العالم، فسوف تكون السنوات الماضية قبل يوم معين من الأيام والسنوات الآتية بعد ذلك اليوم متساوية فى عدم التناهى ، لكن "لو فصلنا من الماضى سنة وأضفناها إلى الباقى صار الماضى ناقصًا والباقى زايداً ، وهما متماثلان فى نفى التناهى ، أدى ذلك إلى أن يكون الزايد مثل الناقص".[٧٢]

وفى صورة أخرى ، يقرأ الدليل على النحو الآتى: "ومن جُملة الإلزامات على "الدهرية" أن حركات زحل وهو فى الفلك السابع مثل حركات القمر وهو فى الفلك الأول من حيث إن كل واحد من النوعين غير متناه. ومعلوم بالضرورة أن حركات زحل أكثر من حركات القمر [فى خلال نفس الزمن المعطى] فهى إذن مثلها وأكثر منها . وذلك من أمحل المحال وأبلغ فى التناقض".[٧٣]

ويورد "ابن رشد" هذا الدليل فى كتابين من كتبه . ففى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" يرد الدليل على أنه "دليل المتأخرين من المتكلمين"، وهو يعضِّدُ دليل حدوث أعراض الجواهر. والدليل مقدَّم، كما يورده "ابن رشد"، على أساس مبدأ أن

(٧٠) Ibid., p. 332, 11. 17 - 21; p. 333, 11. 7 - 11.

(٧١) انظر فيما سبق ص ٥٥٦ .

(٧٢) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص٢٦.

(٧٣) المصدر السابق، ص٢٩.

اللامتناهى لا يمكن أن يقطع، تماما على نحو ما هو موجود عند "الجوينى"، أى بما هو برهان يُبيّن أنه لا يمكن لشىء أن يوجد، لو كان وجوده مسبوقا بعلل لامتناهية . ويجىء الدليل كما يلى : "مثال ذلك؛ إن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى إنْ كان قد وُجد قبلها حركات لانهاية لها فقد كان يجب أنْ لا توجد ، ومثَّلوا ذلك برجل قال لرجل : لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لانهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا".[٧٤] ثم يشرع "ابن رشد" بعد ذلك فى إبطال دليل المتكلمين هذا .

وفى كتابه "تهافت التهافت" يشير إلى هذا الدليل باعتباره أعسر المعضلات التى أثارها المتكلمون ضد التعاقب بلانهاية، وهو يقتبسه على هذا النحو: "إنه إذا كانت الحركات الواقعة فى الزمان الماضى حركات لانهاية لها ، فليس يوجد منها حركة فى الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها".[٧٥]

ويقتبس ، فى كتابه "تهافت التهافت" أيضا من كتاب الغزالى: "تهافت الفلاسفة" الدليل الذى يقوم على مبدأ أنه لا يمكن أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له".[٧٦]

وعند "ابن ميمون" يرد دليل الحدوث من استحالة التعاقب بلا نهاية فى موضعين:

أولا، فى تدليله على حدوث أعراض الجواهر ‹الذرَّات› يشير ، كما رأينا ، إلى استخدام المتكلمين لإنكارهم إمكانية التعاقب بلانهاية على أنه تعزيز لذلك الدليل ويصف الدليل على حدوث أعراض الجواهر مع الدليل المعزِّز له بقوله :إن "هذه الطريقة هى أحذق الطرق وأحسنها عندهم، حتى إن كثيرين ظنوها برهانًا". [٧٧]

ثانيا، أورده "ابن ميمون" على أنه دليل مستقل على الحدوث، وهو الثانى فى قائمة أدلته السبعة ، حيث يقدِّم على النحو الآتى: "قالوا أيضا: إن بحدوث شخص من

(٧٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٣٦.
(٧٥) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص١٩ - ٢٠ .
(٧٦) المصدر السابق، ص ١٧-١٨ ؛ وانظر فيما سبق **ص ٥٢٤** .
(٧٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، حـ١، ص١٥٢ .

الأشـخـاص المتناسلة (ha - ishim ha - noladim) يتـبـرهن أن العـالم كله مـحـدث".[78] ويبـدو أن لفظ "المتناسلة" المسـتـخـدم هنـا يعكس اللفظين γενομενων و ατομων المستخدمين فى أصل الدليل عند "يحيى النحوى".[79] والدليل الذى يتلوه يمكن تلخيصه على النحو الآتى : على فرض قِدم العالم ، سوف يترتَّب على ذلك إذن، فى حالة الناس، مثلا ، أن سلسلة الأبناء المسبوقة بالآباء سوف تمرّ إلى ما لانهاية. ومهما يكن من أمر، فـإن المتكلمـين "قـد وضـعـوا أن وجـود مـالانهـاية له على هذه الجـهـة [أى بالتـعـاقب] مـحـال".[80] والنتيجة التى نتوقع إضـافـتها هـى أنه كـان هناك، إذن ، إنسـان أول (آدم) وكانت هناك بداية للعالم، وكلاهما ظهر إلى الوجود بفعل من أفعال الخلق .

ويُلْحِق "ابن مـيـمـون" بهذا الدليل دليلا آخـر يمكن تلخـيـصـه على النحـو الآتى: "لنفرض أننا نسـأل أنفسنا: من ماذا تكوّن آدم هذا؟ فنقول مثلا من التراب، فيلزم أن نسـأل : وذلك من مـاذا تكوَّن ؟ [وهكذا] ... لكن هذا ، كـمـا أوردنا من قبل، لا يمكن أن يمر إلى ما لانهاية ، وعلى ذلك فلابد من التوقف عند شىء وُجِد بعد العدم المحض. وفى النهـاية ، يلاحظ "ابن ميمون" أن هذا الذى قاله المتكلمون "برهـان على أن العـالم وُجِد بعد العدم المحض المطلق". [81] ولا أعرف فى الوقت الراهن ما هـو المصدرالمعيَّن الذى يشير إليه "ابن ميمون" هنا .

نجـد عـرض إنكـار المتكلمـين لإمكـانيـة التـعـاقب بلانهـاية الـذى يشـيـر إليـه "ابن ميـمون"، فى كلا الموضـعين السابقين ، ضـمن تفسيره للمقدمة الحـادية عشرة من المقدمات الاثنى عشر التى يلخص فيها نظريات المتكلمين الطبيعية ، أى المقدمة التى تقول : "إن وجود لانهاية له محال على أى حال كان".[82] وبالنسبة لاستحالة هذا النوع من اللامتناهى ، يضيف قائلاً : إن بعض المتكلمين "يروم تصحيحه أعنى تبيين امتناعه

(٧٨) المصدر السابق، حـ١ ص١٥١.

(٧٩) انظر فيما سبق ص٥٥٣ .

(٨٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، حـ ١، ص ١٥١.

(٨١) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٨٢) المصدر السابق، حـ١، ص١٨٤ .

بطريق سأبيِّنه لك فى هذه المقالة، وبعضهم يقول : إن هذا معقول بنفسه ، ومعلوم بالبديهة، ولا يُحتاج عليه برهان".[٨٣] والدليل الموعود الذى يبيّنه فيما بعد هو ذلك الذى يقوم على مبدأ أن ما لانهاية له لا يمكن أن يكون أعظم مما لانهاية له. ويُقدَّم هذا فى صورتين تطابقان الصورتين اللتين قدمهما كل من "يحيى النحوى" و"سعديا" و"الشهرستانى".

ويمكن تلخيص الدليل فى صورته الأولى على هذا النحو : متى سلَّمنا بقدم العالم، فسوف يترتَّب على ذلك أن عدد الأفراد المتعاقبين لنوع من الأنواع فى الماضى وحتى زمان معلوم سوف يكون أكبر من عدد الأفراد المتعاقبين فى الماضى فى كل حالة عددا لامتناهيا. وسوف يترتَّب على ذلك ؛ بالمثل ، أن يكون عدد الدورات الماضية لفلك سماوى بعينه وحتى زمان معلوم أكبر من عدد الدورات الماضية لنفس الفلك وصولاً إلى زمان أسبق من ذلك الزمان المفروض ، حتى وإنْ كان عدد الدورات فى كل حالة عددا لامتناهيًا.[٨٤]

وجوهر الدليل فى صورته الثانية هو كما يلى: يلزم على زعم قِدم العالم، أن يكون عدد الدورات الماضية لأى فلك سماوى معين يتحرك حركة سريعة إلى وقت معلوم أكثر من عدد الدورات الماضية لفلك سماوى آخر أبطأ منه حركة ويتحرك إلى ذات الوقت المعلوم ، مع أن عدد الدورات الماضية لكل من هذه الأفلاك وحتى ذلك الوقت هو عدد لامتناه.[٨٥]

(٨٣) المصدر السابق، جـ١، ص١٤٩ .

(٨٤) المصدر السابق، ص١٥٥. وفى ذلك يقول "ابن ميمون" - معبرًا عن رأى المتكلمين-: "ويلزم على اعتقاد القِدم أن كل شخص من ذلك النوع من الزمان الفلانى إلى ما قبله فى الأزل غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمان المفروض بألف سنة مثلا إلى ما قبله فى الأزل غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمن المفروض بألف سنة مثلا إلى ما قبله فى الأزل غير متناهية. وهذه الجملة الأخيرة أكثر من الجملة الأولى بعدد المولودين فى تلك الألف سنة، فيُلزمون بزعمهم بهذا الاعتبار أن يكون ما لانهاية أكثر مما لانهاية . وهكذا يفعلون بدورات الفلك أيضا ويلزمون منها بزعمهم أن دورات لا نهاية لها أكثر من دورات لانهاية لها" ("دلالة الحائرين ، فصل ٧٤، ص٢٢٠ ص نشرة آتاى) .

(٨٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

يرفض "ابن رشد" و"ابن ميمون" على السواء ، كل منهما مستقلاً عن الآخر،[86] إنكار المتكلمين هذا للتعاقب بلانهاية .

إن إبطال دليل إمكانية قطع اللامتناهى ، بما يتضمنه من عدم إمكانية وجود شىء من الأشياء يكون وجوده مسبوقا بعدد لامتناه من الأشياء تكون بلا أول،[87] يظهر فى كتاب "ابن رشد" الكشف عن مناهج الأدلة" وفى كتابه "تهافت التهافت" وفى تفسيره لكتاب "الطبيعة لأرسطو".

فى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" يبدأ "ابن رشد" إبطاله للدليل بعبارة يردُّ فيها ما يؤكده المتلكمون وذلك فى قوله: "وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقًا فى جميع الوجوه".[88] ثم يستمر فيذكر استثنائين لرأى المتكلمين هذا: أولا، وهو يتمثل تصور أرسطو لإمكانية اللامتناهى فى التعاقب الدورى للأشياء، والتى يصورها بالتعاقب الدورى للسحاب والمطر،[89] فيقول إن اللامتناهى ممكنٌ فى الأشياء التى تحدثُ فى تعاقب دورى ويصوره بشروق الشمس وغروبها الدورى وبالتعاقب الدورى للسحاب والمطر.[90] ثانيا، وهو يتمثَّل تصور "أرسطو " لإمكانية اللامتناهى فى تعاقب الأشياء على جهة الاستقامة كذلك، ويصور التعاقب على جهة الاستقامة بكون الإنسان عن إنسان،[91] وأيضا وهو يتمثَّل عبارة

(٨٦) انظر: .Crescas' critique of Aristotle, p. 323

(٨٧) انظر فيما سبق ص ٥٥٦ - ٥٥٧ .

(٨٨) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص٣٦ .

(٨٩) .De Gen.et Corr. 11, 11, 338b, 6 -8

(٩٠) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة، ص٣٦- ٣٧. ونص عبارة "ابن رشد" هو : "الأشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين إما على جهة الدوْر وإما على جهة الاستقامة ، فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها مايُنهيها. مثال ذلك: أنه إن كان شروق فقد كان غروب ، وإنْ كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق. وكذلك إنْ كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم".("الكشف"، ص٣٧) (المترجم)

(٩١) .Phys.11, 6, 206, 26 ؛ وانظر فيما سبق ص ٥٥٢ .

"أرسطو" : "إن الإنسان إنما يولده إنسان والشمس"،[٩٢] وكما يصف الشمس بأنها مُوَلِّد generator ‹للإنسان›،[٩٣] فإنه يستمر فى تفسير كيف يمكن حتى للتعاقب على جهة الاستقامة أن يكون لامتناهيا. حقا، يستحيل التعاقب اللانهائى على جهة الاستقامة – فيما يقول – لو أنه حاصل كما فى حالة الناس أساسًا، "مثل كون الإنسان من إنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر. فإنْ هذا كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية، ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير".[٩٤] ولكن "إن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذى هو الأب المصوِّر له (أى عن الشمس) و.. يكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع [أى الشمس] فليس يمتنع – وإنْ وُجِد ذلك الفاعل يفعل فعلا لانهاية له [كما تفعل الشمس فى الواقع] – أن يفعل [على سبيل التعاقب] بآلات متبدِّلة أشخاصا لانهاية لها".[٩٥]

وفى كتابه "تهافت التهافت" ، أيضا ، يبطل هذاالدليل قائلاً : إن الفلاسفة "جَوَّزوا وجود ما لانهاية له بالعرض لا بالذات، بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له أمراً ضروريًا تابعًا لوجود مبدأ أول أزلى"،[٩٦] و "لما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسُر حلّ قولهم وظنُّوا أن دليلهم ضرورى".[٩٧]

(٩٢) Metaph. x11, 5, 1071 a, 13 - 16. وانظر: ; Ibid., 11, 4, 194b, 13.

(٩٣) De Gen. et Corr, 11, 10, 336a, 18. وفى ذلك يقول "ابن رشد" فى تلخيصه لكتاب "الكون والفساد" لأرسطو: "إن الإنسان كما يقول أرسطو يولده إنسانٌ آخر والشمس. وإذا وُضع هذا كما هو بيِّن من أمر هذه الأنواع المتناسلة أعنى أنها أزلية فيما مضى فهو أيضا من البيِّن أنها ليست يمكن أن تخلّ فيما يستقبل وذلك بطروء آفة عليها من الآفات الأسطقسية كأنك قلت فساد الهواء أو طفو الماء على جميع الأرض لأنها لو اختلفت أو كان منها إمكان لأن تخلَّ وكان قد خرج ما كان ممكنا من ذلك إلى الفعل فى الزمان الماضى غير المتناهى وذلك مرات لا نهاية لها وكانت لا توجد الآن أصلا. وبالجملة فقد بيِّن أنه لا يمكن أن يكون شىء أزليا فيما مضى ويفسد فى المستقبل وبالعكس أعنى شىء كائنًا ويبقى أزليا". (ص٣٠، طبعه دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد سنة ١٣٦٥هـ). (المترجم)

(٩٤) ابن رشد : "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٣٧ .

(٩٥) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٩٦) ابن رشد : "تهافت التهافت" ، ص٢٠-٢١ .

(٩٧) المصدر السابق، ص ٢١ .

وفى "تفسير الطبيعة لأرسطو" يقول "ابن رشد"، بعد إثبات رأى المتكلمين، فى أنه لا شىء يوجد إنْ كان وجوده مسبوقا بأشياء غير متناهية: "إننا نقول، على أية حال، إن ذلك مستحيل بالذات، وليس بالعرض، والذى طبقا له ، لو أن هناك فاعلا معيَّنا ليس لوجوده بداية [ولنقل المحرك الأول الذى لا يتحرَّك]، فلسوف يلزم أن لا تكون لأفعاله بداية، وسوف يترتب على ذلك أنه قبل أى فعل له [يحدث فى العالم] فإنه يوجد له فعل [آخر]، حتى إنه قبل أى فعل من أفعاله [فى العالم] توجد أفعال لامتناهية ، لكن بطريق العرض فحسب وليس لأن بعضها يوجد بالذات بالنسبة لوجود غيرها من الأفعال. وبسبب أن المتكلمين فهموا خطأً ما هو بالعرض على أنه ما هو بالذات قالوا إن الحوادث التى لا أول لها لا يمكن لها أن تحدث".(٩٨)

وفى تلخيص "ابن رشد" لكتاب "الطبيعة لأرسطو" < كتاب جوامع السماع الطبيعى > توجد العبارة التالية: "وأفلاطون ومَنْ تبعه من المتكلمين من أهل ملّتنا وملّة النصارى وكل منْ قال بحدوث العالم، إنما توهمَّوا فيما بالعرض أنه بالذات؛ فمنعوا أن توجد ها هنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فقالوا بوجود حركة أولى فى الزمان".(٩٩) ثم نجد هناك - فيما بعد ، إشارة غامضة إلى "يحيى النحوى" وإبطاله لرأى أرسطو، وفيها يقول "ابن رشد" : لأنه <أى يحيى النحوى> من قبِل أنه وضع أنَّ قبل كل حركة حركة بالذات "، ثم يعقِّب "ابن رشد" على ذلك فيقول : "وهذا الذى اضطر أبا نصر أن

(٩٨) Phys. VIII, comm. 15 (IV, p. 350DE) ؛ وانظر V, Comm.47 (IV, p. 388 -KL) ; Comm. 13 (IV, p. 2181).

V, comm. 13 (1v, p. 218I.

(٩٩) الترجمة العبرية لتلخيص ابن رشد كتاب "الطبيعة" لأرسطو"، V111, p. 40b, 11. 6 - 9.

وفى ذلك يقول ابن رشد فى تلخيصه لكتاب "السماع الطبيعى": "بين «أرسطو» أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة ولا حدوث <السكون بسكون> لأنه لو كان ذلك كذلك لم يوجد الكائن الأخير - وأفلاطون ومَن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل مَن قال بحدوث العالم إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات فمنعوا أن توجد ها هنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فقالوا بوجود حركة أولى فى الزمان فلزمهم أن يكون قبلها حركة فراموا أن يجدوا انفصالا عن هذا الشك فلم يجدوه".(ص١١٠، طبعه حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ). (المترجم)

يضع فى ذلك مقالته الموسومة بـ"الموجودات المتغيِّرة" : فإنه رام هنالك أن يفحص على أى نحو يمكن أن تكون قبل الحركة حركة [إلى غير نهاية].(١٠٠)

وفى إبطال "ابن رشد" للدليل الثانى ، الذى يستند إلى مبدأ أن ما لانهاية له ليس أكبر مما لانهاية له، والذى ذكره فى كتابه "تهافت التهافت"، نجده قد صاغ عبارة الغزالى للدليل ، والتى هى الهدف المباشر لهجومه على النحو التالى: لو سلَّمنا أن (أ) <الذى يتحرك> يكمل دورته فى شهر و(ب) يكمل ثلاثين دورة فى شهر فإن النسبة بين مجموع دورات (أ) ومجموع دروات (ب) فى عام سوف تكون نسبة واحد إلى ثلاثين. بهذا التماثل يدلل الغزالى على أن زحل يُكمل دورته فى ثلاثين عامًا والشمس تكمل ثلاثين دورة لها فى ثلاثين عامًا، وتكون نسبة مجموع دورات زحل إلى مجموع دورات الشمس هى نسبة واحد إلى ثلاثين، لكن بما أن مجموع الدورات القديم لزحل لامتناهية وأن مجموع الدورات القديمة للشمس لامتناهية أيضًا، فسوف تكون نسبة الدورات اللامتناهية لزحل إلى الدورات اللامتناهية للشمس مساوية لنسبة واحد إلى ثلاثين . "ويلزم عن ذلك محال وهو أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له".

بوسعنا أن نفترض أن "ابن رشد" ، فى إبطاله لهذا الدليل ، كان يتمثَّل الفقرات التى يؤكد "أرسطو" فيها أن "اللامتناهى" ليس هو نفسه "الكُلّ". فأرسطو يقول، فى موضع من كتابه "الشعر" : "إن الكل (ολον) هو ما له بداية ووسط ونهاية".(١٠١) على حين أن اللامتناهى، بالمعنى الحقيقى للفظ، هو ذلك الذى لا بداية له ولانهاية. وفى موضع آخر من كتابه "الطبيعة" يقول: "اللامتناهى، إذن ، هو ما إذا أخذ منه شىء فقد يمكن دائمًا أن يؤخذ منه ما هو خارج عنه فى الكم. وما ليس يكون خارجًا عنه شىء فذلك الشىء تامٌ كلٌ (ολον)، فإنّا هكذا نحدُّ الكُلَّ بأنه : ليس منه شىء ناء عنه".(١٠٢) بتمثُّل هذا المعنى يُدلّل "ابن رشد" بالفعل ، على أنه فى حالات مثل دورات الشمس ودورات زحل ، بما أن حركاتهما اللامتناهية ليست كُلاً، لا توجد بينهما مثل هذه النسبة : أى النسبة بين الدورات اللامتناهية للشمس والدورات اللامتناهية لزُحل ،

(١٠٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٠١) Poetics, 7, 1450b, 26 - 27.

(١٠٢) Phys. 111, 6, 207a, 7 - 9.

ومن ثمَّ فلا يمكننا أن نتحدث عن هذه الدورات باعتبارها نسبة واحد إلى ثلاثين. وكل ما يمكن قوله فحسب هو إن أى عدد متناه من الدورات أتمته الشمس فى زمن معلوم بالنسبة لأى عدد متناه من الدورات أتمه زحل فى نفس الزمن هو مساو لنسبة واحد إلى ثلاثين.(١٠٣)

ولا يورد "ابن ميمون" الدليل القائم على مبدأ عدم إمكانية قطع اللامتناهى ، ومن ثَمَّ فهو لا يبطله على نحو مباشر.

لكنه فى عرضه للفرق بين "أرسطو" وبين المتكلمين فى مسألة التعاقب بلانهاية ، يُقدِّم إبطالا لذلك الدليل ، الذى كان يتمثله بلاريب.

وفى تقديمه لرأى "أرسطو" يبدأ بالقول إن "أرسطو" قد برهن على استحالة أربعة أنواع من اللامتناهى **بالفعل وبالمعية**، أى ١ - وجود عِظَم ما لانهاية له؛ ٢ - وجود أعظام لا نهاية لعددها، وإنْ كان كل واحد منها متناهى العِظَم؛ ٣ - وجود أعظام لانهاية لها يكون الواحد منها علة الآخر؛ ٤ - وجود موجودات مفارقة <لاجسمية> لا نهاية لها بعضها علة لبعض. هذان النوعان من سلسلة العلل والمعلولات الموجود "**بالفعل**" و"**بالمعية**" اللذان برهن "أرسطو على استحالتهما، يصفهما "ابن ميمون" بأنهما يكونان "الترتيب الطبيعى الذاتى".(١٠٤) وإذْ يتمثَّل تمييز "أرسطو" بين اللامتناهى بالفعل، الذى هو مُحال، وبين اللامتناهى بالقوة، الذى هو ممكن، وإذْ يتمثّل أيضا وصف "أرسطو لأحد أنواع اللامتناهى بالقوة بأنه الذى يكون فيه شىء بعد شىء(١٠٥) والذى يكون كل جزء منه ليس باقيا، [وإنما يكون ويفسد](١٠٦) فإن "ابن ميمون" يشير

(١٠٣) ابن رشد : "تهافت التهافت" ص١٨ ، ١٩. وفى ذلك يقول "ابن رشد" : " لا نسبة توجد بين عظمين أو قدْرين كل واحد منهما يفرض لانهاية له . فإذا القدماء لما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولانهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلاً فيلزم من ذلك أن يكون الجملتان متناهيتين كما لزم فى الجزأين من الجملة . وهذا بين بنفسه. فهذا القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل يلزم فى الجملتين أن تكون نسبة إحدهما إلى الأخرى نسبة الأكثر إلى الأقل ، وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين وأما إذا لم يكن هناك نهاية فلا كثرة هناك ولاقِلة". (المترجم)

(١٠٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، حـ، ص١٤٨ .

(١٠٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٧ .

(١٠٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٨ .

إلى نوع واحد من اللامتناهى بالقوة[١٠٧] وهو الذى يكون لا متناهيا "بالتعاقب" ، والذى يُسمَّى لا متناهيا "بالعَرَض"، ويتكون من شئ يوجد بعد مرور شئ آخر.[١٠٨] وأخيرًا، وهو يتمثّل استخدام "أرسطو" للأمثلة "زمان" و"حركة" و"ناس" تصويرًا لهذا النوع من اللامتناهى بالقوة،[١٠٩]، فإن "ابن ميمون" يذكر هنا أمثلة على هذا النوع من اللامتناهى بالقوة "الزمان" و "تعاقب الأعراض على المادة"[١١٠]، أى الحركة، أو "كأنك قلت: زيد بن عمر ، وعمر بن خالد، وخالد بن بكر، وهكذا إلى ما لانهاية".[١١١] وهذا النوع من اللامتناهى ، فيما يقول لنا "ابن ميمون"، هو الذى يُصرح "أرسطو" بأنه ممكن، فالذى يزعم أنه برهن على قِدم العالم يزعم أيضا أن افتراض وجود مثل هذا اللامتناهى لن يؤدى إلى "مُحال" absurdity[١١٢] ولا يمكن تقديم أى برهان على استحالته.[١١٣] وبصرف النظر عن التمييز الذى اصطنعه "أرسطو" بين نوعى التعاقب بلا نهاية، فإن "ابن ميمون" ينتهى إلى تقرير أن المتكلمين يقولون: إن وجود ما لا نهاية له محال على أى حال كان.[١١٤]

(١٠٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، حـ١ ص ١٤٨ .

(١٠٨) المصدر السابق ، نفس الموضع . والترجمتان العبريتان تترجمان اللفظ العربى الدال على "التعاقب" succession واللفظ العربى الدال على "العَرَض" accident بلفظ mikreh العبرى أى: العَرَض . ولفظ "التعاقب" باعتباره وصفا لهذا النوع من اللامتناهى الممكن لا يوجد فى هذا الفصل من كتاب «الطبيعة» لأرسطو ((Phys. 111, 6 غيرأن "يحيى النحوى" يستخدمه، على نحو ما رأينا (انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٩ وكذلك الحاشيتين رقم ٢٥، ٢٧) ، كما أن "أرسطو" لم يستخدم فى هذا الفصل من كتابه "الطبيعة" الوصف "بالعرض" غير أنه متضمنٌ فى مناقشته التى قمنا بتحليلها فيما سبق فى الحواشى من رقم ٢١ إلى رقم ٢٣ .

(١٠٩) انظر فيما سبق الحواشى من رقم ٣٧ إلى رقم ٤١ .

(١١٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" ، حـ١ ص ١٤٨.

(١١١) المصدر السابق ، ص١٤٩ .

(١١٢) المصدر السابق ، ص ١٤٨ . وفى هذه العبارة ، كان فى ذهن "ابن ميمون"، فيما هو واضح ، مناقشة "أرسطو" فى كتاب "الطبيعة" (phys. 111, 6).

(١١٣) المصدر السابق ، نفس الموضع. وهنا كان "ابن ميمون" ، فيما هو واضح ، يتمثَّل مناقشة أرسطو فى كتاب "الطبيعة" (Phys. v111, 2-6)

(١١٤) المصدر السابق، ص ١٤٨ - ١٤٩ .

سوف يُلاحظ فى هذا العرض للتباين بين "أرسطو" وبين المتكلمين ، كيف أكَّد "ابن ميمون" على التمييز الذى اصطنعه "أرسطو" بين "ما هو بالفعل" و"ما هو بالقوة" وبين "الذاتى" و"العرضى" ، وعلى بيان "أرسطو" كذلك فى أنه لا استحالة هناك تترتب على إثبات إمكانية لامتناه بالتعاقب، وأنه لم يُقدِّم أى برهان ضد إمكانيته. كل هذا يُقدِّم إبطالا للدليل الأول، موازيًا للإبطال الذى قدَّمه "ابن رشد" بمزيد من التفصيل .

ومع أن "ابن ميمون" قد أورد الدليل الثانى القائم على مبدأ أن ما لانهاية له لا يمكن أن يكون أكبر مما لانهاية له، فإنه لم يبطله مباشرةً. غير أنه يشير إلى إبطال له، فهو بعد تقديمه لهذا الدليل مباشرة ، كما هو مبيَّن من قبل،(١١٥) يستمر قائلا: "وكل هذه أمور وهمية لا وجودية. وقد أدمج أبو نصر هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم فى جميع جزئياتها كما تجده بيّنا واضحا عن التأمل المعرّى من التعصّب فى كتابه المشهور "الموجودات المتغيِّرة".(١١٦) ولا نعرف ماذا كان إبطال "الفارابى"، لأن الكتاب الذى يذكره "ابن ميمون" غير موجود.(١١٧) لكن "ناربونى" **narboni**(١١٨) فى تعليقه على إشارة "ابن ميمون" هذه إلى كتاب "الفارابى"، وبعد تقريره لأن "هذه الرسالة لم تصل إلينا"، يقترح أن يكون إبطال "ابن رشد" لاستعمال "الغزالى" لهذا الدليل قائما على إبطال "الفارابى" له فى رسالته تلك ، لأنه يقول : "ولا ريب فى أن ابن رشد قد رأى رسالة الفارابى ولخصَّها ورتَّب اعتراضاتها بطريقة غاية فى الوضوح".(١١٩)

وهكذا ، فإن الدليل الذى أشار إليه فحسب "ابن ميمون" المنسِّق <صاحب المذهب> **systematizer**(١٢٠) هو دليل مواز لذلك الذى عرض له بالتفصيل "ابن رشد" الشارح، وكلاهما يستخدمان نفس المصدر، وهو كتاب "الفارابى".

(١١٥) انظر فيما سبق **ص ٥٦٦** .

(١١٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" حـ١ ص ١٥٥ – ١٥٦ .

(١١٧) انظر: . Steinschneider, Al-Farabi, pp. 119- 123

(١١٨) **ناربونى** : Narboni, Moses يهودى فرنسى . ازدهر فى القرن الحادى عشر الميلادى ، وعاش فى ناربورن Narbornne اشتهر بشروحه على "الكتاب المقدس . (المترجم)

(١١٩) Narboni on Moreh 1, 74 (7) , p. 20 a -b.

وللوقوف على إبطال "ابن رشد" لدليل المتكلمين انظر فيما سبق الحاشيتين : ١٠١ – ١٠٢.

(١٢٠) أى صاحب النسق الفلسفى . وهذه المقارنة – الضمنية – بين "ابن ميمون" الفيلسوف و"ابن رشد" الشارح والتى تستوقف النظر ! تضع "ابن ميمون"، عند "ولفسون"، فى مكانة فلسفية أرفع.

٦ - دليل التخصيص

ما يصفه "ابن ميمون" بأنه دليل "التخصيص" (ha-hityaḥed)[1] يوجد عند "الجوينى" فى صورتين:

أولا، يوجد فى كتابه "الإرشاد" لا بما هو دليل مستقل بل بالأحرى بما هو دليل تكميلى يلحق بدليله على حدوث أعراض الجواهر واستحالة التعاقب بلا نهاية[2] وبما هو برهنة على أن لخالق العالم إرادةً حرة قديمة. ويُقرأ الدليل هكذا: "إذا ثبت حَدَث العالم وتبيَّن أنه مفتتح الوجود فالحادث "جائز" وجوده وانتفاؤه وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوَّز تقدُّمه عليه بأوقات ومن المكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوَّز قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى "مخصِّص" يخصِّصه بالوقوع [فى وقت معين]."[3]

ويستمر "الجوينى" قائلا: "إن المخصِّص يجب بالضرورة أن يكون أحد ثلاثة: ١ - "أن يكون موجبا لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة لمعلولها [وذلك هو رأى الفلاسفة كما عرضه ابن سينا]"؛ ٢ - و"إما أن يكون طبيعة كما صار إليه الطبائعيون [أى الرواقيون]؛ ٣ - و"إما أن يكون فاعلا مختارًا".[4] ويرفض "الجوينى" أن يكون المخصِّص علة ضرورية أو قوة طبيعية وذلك على أساس أن كلا من هذين الرأيين سوف يؤدى إلى مُحال يتمثل فى القول بالتعاقب إلى ما لا نهاية أو القول بقدم العالم. غير أننا، فيما يتعلق بهذا القول الأخير، نجد "الجوينى" يُثبت أننا "قد أقمنا الأدلة على

(١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٥٢.
(٢) انظر فيما سبق ص ٥٣٥ - ٥٣٦، ٥٤٩، ٥٦١.
(٣) الجوينى: "الارشاد"، ص٣٦.
(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

حَدَثه".[٥] والنتيجة المحتومة هى، فيما يذهب إليه، أنه "يتعيَّن بعد ذلك القطع بأنَّ مخصِّص الحوادث فاعل لها على الاختيار، ومخصِّص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات".[٦] وهكذا، على خلاف "ابن سينا" الذى انتهى، وهو يفترض أن الله يفعل ما يفعله بالضرورة، إلى أن العالم قديم إذْ على فرض حدوثه فليس بالإمكان تفسير لماذا حدث فى وقت مخصوص بعينه ولم يَحْدث فى وقت آخر، ينتهى "الجوينى"، الذى كان قد قَرَّر من قبل أن العالم حادث، أى حَدَث فى وقت مخصوص بعينه، إلى القول بأن الله، "المخصِّص"، الذى أحدث العالم فى وقت مخصوص فضَّله على وقت آخر ممكن، لا يفعل ما يفعله بالضرورة وإنما يفعل بمشيئة حرة.

وعبارته الختامية، وهى أن المخصِّص، الذى هو الله، أحدث العالم فى وقت مخصوص بمشيئة حرة، متى أُخذت فى حد ذاتها فإنها قد تعنى أنه عند نقطة معيَّنة فى وجوده اللامتناهى قرَّر بمشيئه الحرة أن يُحْدِث العالم. وقد يتضمَّن هذا أن الاختيار، أى الإرادة التى قرَّر أن يُحْدِث العَالم بها كانت هى نفسها شيئا جديدا أحدثه "الله" وقت حدوث العالم. مثل هذا الرأى كان سائدا وقتَ "الجوينى" بين المعتزلة أتباع "أبى الهذيل"، الذين سلَّموا بأن إرادة خلق العالم قد خلقها الله خارج ذاته تعالى؛[٧] وكان سائدًا بين الكَرَّامية، الذين سَلَّموا بأن الله قد خلق تلك الإرادة فى ذاته.[٨] ومهما يكن الأمر، فإن "الجوينى"، فى فصل لاحق، يرفض صراحة رأىَ "بعض معتزلة البصرة"، أى أتباع أبى الهذيل، الذين يذهبون إلى أن "البارى تعالى مريد الحوادث بإرادة حادثة"،[٩] وكان يرفض كذلك بلا ريب رأى الكَرَّامية. وهو يُعبِّر عن تصوره للإرادة بقوله: "إن البارى تعالى مريد بإرادة قديمة"، ويصف هذا الرأى بأنه

(٥) المصدر السابق، ص٣٦- ٣٧.

(٦) المصدر السابق، ص١٧.

(٧) انظر فيما سبق ص١٤١.

(٨) انظر فيما سبق ص٢٢٦-٢٢٧ .

(٩) الجوينى: "الإرشاد"، ص٣٧؛ ص٥٥- ٥٦.

"مذهب أهل الحق"،[١٠] أى الأشاعرة، الذين ينتمى إليهم. ويمكن أن نفهم أيضا ما كان يقصده الأشاعرة من نسبة "إرادة قديمة" إلى الله من فقرة لأستاذهم "الأشعرى" نفسه، يرفض فيها "مذهب المعتزلة" فى أن "الله مريد بإرادة حادثة"،[١١] يزعم فيها أنَّ "ما لَمْ يزل ‹سبحانه وتعالى› عالما أنه يكون فى وقت من الأوقات فلم يَزَل مريداً أن يكون فى ذلك الوقت، وما لم يزل عالما أنه لا يكون فلم يزل مريدا أنْ لا يكون".[١٢] ويعنى تطبيقُ هذا على حدوث العالم أن "الله" قد أراد للعالم منذ الأزل وجوب أن يوجد فى وقت مخصوص.

وفى كتاب آخر "للجوينى" أشار إليه "ابن رُشد"[١٣] باختصار على أنه كتاب "النظاميَّة"، فإن الدليل، الذى يقوم فى "الإرشاد" على الرأى القائل بأن "الجائز" يلزمه "مخصِّص"[١٤] والذى يُستخدم برهانا على وجود الله مستقلاً عن برهان الحدوث، يجىء فى كتاب "النظاميّة" دليلا على الرأى القائل إن "الجواز"[١٥] يلزمه "مُقْتَضٍ" يقتضيه[١٦] ويُستخدم دليلا مستقلا للبرهنة على حدوث العالم. ومن الواضح تماما أن لفظ "مُقتضٍ" يستخدم أيضا عند "الجوينى" هنا بمعنى "الموجب" necessitater أو "المقرِّر" decider وهكذا يستخدمه "الجوينى" مكافئا للفظ "المخصِّص" الذى جاء فى كتابه "الإرشاد".

(١٠) المصدر السابق، ص٥٥.

(١١) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٦٠؛ "اللمع"، ص٤٨.

(١٢) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٦٠.

(١٣) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٣٧. والعنوان الكامل لكتاب "الجوينى" هذا هو "العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية" (انظر: Brockelmann, Gesch. d'arab. Litter., Supplementband, 1, p. 273 X111, cf.؛ وانظر النسخة المطبوعة بعنوان: "العقيدة النظامية" (p. 11, 1. 1, p. 13, 1. 2.)). وقد رجعنا إلى النسخة التى صحَّحها وعلَّق عليها محمد زاهد الكوثرى، القاهرة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م. (المترجم)

(١٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢، ٣.

(١٥) الجوينى: "العقيدة النظامية"، ص١.

(١٦) المصدر السابق، نفس الموضع. وما بعده (وص١٢) يُستخدم اللفظ "مُؤثِّر" مكافئا للفظ "مُقْتضٍ". غير أن اسم المفعول "مُخصَّص" يوجد فى ص١٢ ويوجد أيضا لفظ "اختصاص" فى ص١١ واللفظ يخصِّص، فى ص١٢، ١٣.

وعلى هذا كان من الطبيعى بالنسبة "لابن رشد"، وهو يُثبت دليل "النظاميّة" هذا، أن يستخدم اللفظ الدقيق: لفظ "مُخصِّص"، الوارد فى "الإرشاد" بدلا من لفظ "مقتض"، الأقل دقة، الوادر فى "النظامية".

وسوف نُقدِّم دليل "الجوينى" هذا على حدوث العالم كما أعاد "ابن رشد" صياغته.(١٦أ)

يورد "ابن رشد" هذا الدليل فى عبارة تقوم على مقدمتين.(١٧) تُقرأ المقدمة الأولى، على نحو ما اقتبسها "ابن رشد" هكذا: "إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو عليه وأكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرَّك إليها، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرَّك إلى فوق، وفى النار إلى أسفل، وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفى الغربية أن تكون شرقية".(١٨) والمقدمة الثانية، على نحو ما اقتبسها، تقرأ هكذا: "إن الجائزَ مُحْدَث وله مُحْدِث، أى فاعلٌ صيَّره بإحدى الجائزين أولى منه بالآخر".(١٩) وهذه المقدمة الثانية، فيما يقول: "ابن رشد"، قد بَيَّنها "الجوينى" بثلاث مقدمات أخرى، على النحو التالى: الأولى، "أن الجائز لابد له من مخصِّص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أَوْلى منه بالثانى، والثانية: إن هذا المخصِّص لا يكون إلاَّ مريدا، والثالثة أن الموجود [من أحد الجائزين] عن الإرادة هو حادث."(٢٠) وأخيرا يقول "ابن رشد"، مشيرا إلى رأى "الجوينى" أيضا: "إن العالم مماثلٌ كوْنه فى الموضع الذى خُلِقَ فيه من

(١٦أ) انظر فيما سبق، ص٣٩ه الحاشية رقم ٤٠.

(١٧) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٣٧.

(١٨) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٣٧– ٣٨؛ الجوينى "العقيدة النظامية"، ص١١.

(١٩) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٣٨.

(٢٠) المصدر السابق، ص٤٠، وانظر: "العقيدة النظامية"، ص١١، ١٢.

الجو الذى خُلِق فيه – يريد الخَلاء – لكونه فى غبر ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فنتج عن ذلك أن العالم خُلِق عن إرادة."[٢١]

لدينا هكذا روايتان لدليل "التخصيص". ١ – على أساس المقدمة التى تقول إن حدوث العالم قد تقرَّر من قبل بدليل من الأدلة الأخرى، فإن دليل الحاجة إلى مخصِّص يُستخدم فى "الإرشاد" لإثبات وجود خالق للعالم بإرادة قديمة.

٢ – يُستخدم فى "العقيدة النظامية" نفسُ دليل الحاجة إلى "مخصِّص"، أو كما يسميه "الجوينى" أيضًا "مُقتض"، للبرهنة على حدوث العالم. هذه الرواية الثانية للدليل تقوم على ما يُعرف عند المتكلمين بنظرية "الجواز"[٢١أ] وكلا هاتين الروايتين لدليل التخصيص عند "الجوينى"، نجدهما، كما سنرى، فى أعمال متأخرة قبل زمان "ابن رشد". غير أنه يلاحظ، أنه عندما نكون مع الرواية الثانية، فإن لفظ "المخصِّص" يستبدل بلفظ "مقتض"، على نحو ما فعل "ابن رشد". ولا أعرف فى الوقت الراهن، ما إذا كان استخدام الكُتَّاب للرواية الثانية يستند، كما فعل "ابن رشد"، إلى "النظامية" تماما، أم كان لديهم مصدر ما من المصادر الإضافية، سواءٌ كان كِتابا آخر من كتب "الجوينى" أو كان كِتابا لمؤلف غيره.

(٢١) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٤٠. ويجب ملاحظة أن استخدام لفظ "الجو" (أى الهواء) air بمعنى "الخلاء" void إنما يعكس إشارات أرسطو فى استعماله لفظ "الجو" بهذا المعنى (Phys. 1v, 6, 213a, 30, 31; De Anima II, 10, 419b, 34). وفيما بعد، يوضِّح "ابن رشد"، فى ذكره لهذا الدليل، أنه فهم أن "الجوينى" يقصد إلى القول "إن العالم فى خلاء يحيط به" ("الكشف عن مناهج الأدلة" ص٤٠)، وهو ما يتفق، فيما يلاحظ، مع مساندة "الجوينى" المعروفة لاعتقادات المتكلمين بوجود الأجزاء التى لا تتجزأ <الذرَّات> وبوجود الخلاء. والفقرة المعنية فى كتاب "العقيدة النظامية" (ص١٢) تُقرأ على النحو التالى: "العالمُ بجُملته قارٌ فى **جَو مَعلوم**، وتقديره واقعا فى "**ذلك الخلاء**" يماثل. تقديره فى خلاء عن اليمين أو عن الشمال"، وهو ما يخلص منه "الجوينى" إلى البرهنة على أن العالم حادث بإرادة "**مُؤثِّر** مختار، أوقعه على مقتضى مشيئته". (المصدر السابق، نفس الموضع). وما لم نكن قد عرفنا أن "الجوينى" كان يعتقد بوجود الأجزاء التى لا تتجزأ وبوجود الخلاء، لأمكن لعبارته: "العالم بجملة قار... فى ذلك الخلاء" أن تُفهم بمعنى لا أن العالم مُحاط بالخلاء، بل بالأحرى بمعنى أن العالم يشغلُ خلاءً. وعن هذين المعنْيين للفظ "الخلاء": انظر تعريف "ابن سينا" للخلاء فى: "تسع رسائل" ص٩٤ <وذلك بقوله: "الخلاء بُعْد، يمكن أن تُعرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا فى مادة، من شأنه أن يملأه جسم وأن يخلو عنه">. (المترجم)

(٢١أ) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٣ ورقم ٤٤.

يستخدم "يهودا اللاوى" الرواية الأولى فى كتابه "خوزارى" Cuzari. وهى توجد، على نحو ما حدث من قبل فى "الإرشاد"، بعد مجموعة من الأدلة على حدوث العالم استنادا إلى حدوث أعراض الجواهر وإلى استحالة التعاقب بلا نهاية. وتُقرأ على النحو التالى: "لابد للحادث من سبب يحدثه لأنه لابد للحادث من وقت يختص به يمكن أن يُفرض له قبل وبعد، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وبعده يضطر إلى المخصِّص"(٢٢). وهو يحاول بالتالى أن يُبيِّن أن للمخصص إرادة(٢٣) وأن تلك الإرادة قديمة.(٢٤)

والرواية الثانية، على الرغم من أنها لا ترد مباشرة، فهى متضمنّة فى "تهافت الفلاسفة" "للغزالى". ففى ذلك الكتاب، أثبت "الغزالى" اعتقاده بحدوث العالم وبأن حدوثه فى وقت معلوم هو محكومٌ بإرادة الله القديمة.(٢٥) وهو يشرع كذلك فى مواجهة اعتراض يمكن أن يثيره الفلاسفة الذى يعتقدون بقدم العالم. فى هذا الاعتراض يزعم الفلاسفة أنهم يستندون إلى مقدمتين: الأولى، إنه لا يتميَّزُ أحد شيئين عن الآخر إلا بـ"مخصِّص"، أى بفاعل يختار أحدَهما ويفضله على الآخر؛(٢٦) وثانيا، إن إرادة الله القديمة لا يمكن أن تكون هى ذلك المخصِّص.(٢٧) وعلى أساس هاتين المقدمتين أمكن الفلاسفة، فيما يقول "الغزالى"، أن يَحتجُّوا بأنه لو كان العالم حادثا، لكان من الممكن تماما بالمثل أن يَحدُثَ إذن قبل حدوثه فى وقت ما مخصوص أو فى غيره من الأوقات؛ ولكان من الممكن تماما أن يكون على هيئة أو على هيئة غيرها؛ ولكان من الممكن تماما بالمثل للأشياء الموجودة فى العالم أن تكون إما بيضاء أو سوداء أو فى حركة أو فى

(٢٢) Cuzari V,18 [3], p. 334, 11. 5-7; p 333, 11. 25-28.

(٢٣) Ibid., [9], p. 336, 1. 1; p 338, 1. 25. p. 337, 1. 4.

(٢٤) Ibid., [15], p. 336, 1. 10.

(٢٥) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٦. وفى هذا يقول "الغزالى" فى ردٍّ من يقول باستحالة صدور حادث من قديم مطلقا: "بم تنكرون على مَنْ يقول إن العالم حادث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وُجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وأن الوجود قبله لم يَكن مرادا فلم يحدثْ لذلك، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مرادٌ بالإرادة القديمة فحدث لذلك. فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له". ("تهافت الفلاسفة"، ص٢٦). (المترجم)

(٢٦) المصدر السابق، ص٣٦.

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

سكون، ولما أمكن فى أى حالة من هذه الحالات أن تكون إرادة الله القديمة هى "المخصِّص" الذى يختار شيئا ‹بعينه› يُفضِّله على شيء آخر. ولأمكنهم فضلا عن ذلك الاحتجاج بأنه لو كان العالم حادثا، لكان من الممكن له تماما أن يحدُث أو لا يحدث، إذن، ولما أمكن لإرادة الله القديمة أن تكون هى "المخصِّص" الذى يختار حدوثَ العالم على عدم حدوثه.(٢٨)

هذان الاعتراضان المكنان للفلاسفة يجيب "الغزالى" عليهما بإنكار المقدمة القائلة إن إرادة الله القديمة لم تكن هى "المخصِّص" الذى يختار بين ممكنين، فيقول: "والإرادة [القديمة] صفة [من صفات الله] من شأنها تمييز الشيء عن مثله"،(٢٩) وهذه الإرادة القديمة هى أيضا "المخصِّص"، ووفقا لرأى الفلاسفة "لابد من مخصِّص يخصص الشيء عن مِثله".(٣٠) وبناء عليه، فإن "الغزالى" ينتهى إلى القول إنه "إنما وُجِد العالم حيث وُجد وعلى الوصف الذى وُجِد وفى المكان الذى وُجد بالإرادة [الإلهية القديمة]".(٣١) وعندما يعرض "الغزالى" للفلاسفة وهم يرون خطأ هذا التصور لإرادة الله القديمة ويحاولون بيان كيف أمكنهم تفسير العالم على ما هو عليه الآن على أساس اعتقادهم بقدمه، فإنه يحاول بيان خطأ تفسيرهم وعلّو شأن تفسيره هو.(٣٢)

(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضع. ويعرض الغزالى اعتراض الفلاسفة على هذا النحو: "وما الذى ميَّز أحد الممكنين عن الآخر فى تعلُّق الإرادة به، ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص. ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العدم ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم فى الإمكان بغير مخصِّص. وإنْ قلتم إن الإرادة خَصَّصت فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم اختصت. فإن قُلتم القديم لا يُقال له لِم فليكن العالمُ قديما ولا يُطلب صانعه ولا سببه لأن القديم لا يُقال فيه لِمَ. فإن جاز تخصيص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقال: العالم مخصوص بهيئات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا عنها فيُقال وقع كذلك اتفاقا، كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا. وإنْ قلتم إن هذا السؤال غير لازم لأنه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يُقدِّره فنقول لا، بل هذا السؤال لازم لأنه عائد فى كل وقت وملازمٌ لمن خالفنا على كل تقدير". ("تهافت الفلاسفة"، ص٣٦- ٣٧) (المترجم)

(٢٩) المصدر السابق، ص٣٧- ٣٨. وحول كلمة "شأن" بمعنى "طبيعة" nature انظر استخدام التعبير "من شأن" ترجمة لـ πέφυκε فى الترجمة العربية لـ "مقولات": Cat. 10, 12a, 28.

(٣٠) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٣٧.

(٣١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٢) المصدر السابق، ص٣٨، ص٥١.

لدينا هنا إذن دليل على اعتقاد الغزالى بالحدوث يرجع إلى لفظ "المخصِّص".

والرواية الثانية لدليل التخصيص يستخدمها "الشهرستانى"، فى كتابه "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، حيث يعزوها إلى "إمام الحرمين [الجوينى]"، ودون أن يذكر "النظامية"، على أية حال. وتُقرأ الرواية على هذا النحو: "الأرض عند خصومنا محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار والنار بالأفلاك، وهى أجرام [كلها] متحيِّزة شاغلة جوا وحيِّزا. وبالاضطرار نعلم أن فرض هذه الأجسام متيامنة عن مقرِّها أو متياسرة أو أكبر مما وُجِدت شكلا وعظَما أو أصغر من ذلك ليس من المستحيلات، وكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون ساير الوجوه مع استواء الجايزات وتماثل الممكنات احتاج إلى مخصِّص "بضرورة العقل".[٣٣] ثم يواصل "الشهرستانى" لكى يُبرهن على أن المخصِّص لا يفعل بمقتضى الطبع من غير اختيار بل يفعل بقدرة واختيار، وعلى ذلك يخلص إلى تسميته "صانع" العالم.[٣٤]

هذه الصياغة للدليل تختلف عن صياغته فى "النظامية". فتصور تركيب العالم، فى "النظامية"، الذى يستند إليه دليل "الجوينى" على الحدوث، هو الذى سَلَّم به "الجوينى" نفسه بما هو متكلّم يعتقد بوجود الذرَّات ووجود الخلاء. وهكذا، يقول "الجوينى" وفقا لهذا الاعتقاد: "إن العالم بجملته قارٌ فى "جَوٍ معلوم"، وهو ما أشار إليه مباشرة على أنه "ذلك الخلاء"، وكان يقصد به، كما رأينا، وكما فسَّره "ابن رشد" تفسيرا صحيحاً، أن العالم "فى خلاء" [يحيط به].[٣٥] وفى "نهاية الإقدام"، مهما يكن الأمر، فإن تصور تركيب العالم، الذى يقوم عليه دليل "الجوينى" على الحدوث يجىء فيما يقول "الجوينى" نفسه: "تبعا لرأى خصومنا"، أى الفلاسفة والذين كان يُقصد بهم، كما يمكن أن يُفهم من الملاحظات التالية، "ابن سينا" و"أرسطو"، اللذين أنكرا وجود الذرَّات ووجود الخلاء أيضا. هكذا يقول "الجوينى"[٣٦] عن "خصومه"، تبعا لإنكارهم وجود الفراغ، إنهم

(٣٣) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٢.

(٣٤) المصدر السابق، ص١٤.

(٣٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢١.

(٣٦) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص٣٢.

سلّموا بأن العناصر الأربعة والجرم السماوى المحيط بالأرض هى "أجسام متحيزة شاغلة **جوا وحيزًا**، دون أن يذكر أنها تحلّ بجملتها فى الخلاء الذى يحيط بها. وعلى حين أنه يمكن، كذلك، أن تكون هذه الصيغة الجديدة للدليل راجعة إلى رواية "الشهرستانى" نفسه لصيغة "الجوينى" فى العقيدة "النظامية"، فمن المعقول أكثر افتراض أن يكون "الشهرستانى" قد استمدها من مصدر آخر "للجوينى".

فيما بعد، توجد مناقشة، فى كتاب "نهاية الإقدام"، لكيفية إبطال الفلاسفة لهذا الدليل ولكيفية دفع إبطال الفلاسفة هذا، وبينما يشير "الشهرستانى" إلى استعمال "ابن سينا" للفظ "العناية" الإلهية Providence بمعنى إحاطة علم الله بنظام الوجود الذى يصدر عنه بالضرورة،[٣٧] يخاطب الفلاسفة على هذا النحو: "كل ما ذكرتموه فى **العناية الإلهية** التى أوجبت ترتيب الموجودات على نظامها الأكمل، نحن نقدّره فى **الإرادة الأزلية** التى اقتضت "**تخصيص**" الموجودات على النظام الذى علمه [منذ الأزل]".[٣٨] ويواصل، حينئذ إبطاله للتصور الفلسفى للعليّة الضرورية ببيان أن ذلك التصوّر للعليّة الضرورية لن يستطيع تفسير تنوع الأشكال والأنواع الموجودة فى العالم.[٣٩]

وينسب "ابن ميمون" دليل حدوث العالم، الذى يسميه دليل "التخصيص" إلى المتكلمين عموما. ومهما تكن مصادر الدليل عنده، فإن عرضه له يدلُّ على أنَّ "العقيدة النظامية" كانت أحد هذه المصادر. وعلى نحو ما وصف "الجوينى" دليله فى "العقيدة النظامية" بأنه "أنجح وأرفع من طُرقٍ حوتها مجلدات"،[٤٠] يصفه "ابن ميمون" كذلك بأنه الطريقة التى" يؤثرونها [أى المتكلمون] جدا جدا"[٤١] ويقول "وبالجملة هذا عندى

(٣٧) انظر: Goichon, Lexique, 488. ويُعرِّف "ابن سينا" "العناية" فى كتابه "الشفاء" بأنها إحاطة علمْ الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون أحسن نظام". (المترجم)

(٣٨) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص٤٣.

(٣٩) المصدر السابق، ص٤٣- ٤٤؛ وانظر فيما سبق ص٥٨٢.

(٤٠) الجوينى: "العقيدة النظامية"، ص١٣.

(٤١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٥٢.

أحسن طريق".[(٤٢)] ومثل "الجوينى"، أيضا، فى "العقيدة النظامية"، الذى يبدأ هذا الدليل ببيان أنه يستند إلى نظرية تقول إن كل ما يوجد فى العالم "متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها"،[(٤٣)] يبدأ "ابن ميمون هذا الدليل قائلا إنه يستند إلى ما قد وصفه من قبل فى كتابه بأنه "نظرية المتكلمين فى الجواز" (ha- haᶜabarah).[(٤٤)] وبما أنه قد لاحظ أن دليل "العقيدة النظامية" يتألف من سلسلة من القضايا قَدَّم لها كلها بلفظ "العالم"،[(٤٥)] والتى ينتهى فيها "الجوينى"، على أساس نظرية جَواز أن يكون العالم خلافا لما هو عليه، إلى أن "العالم فعلٌ موقعٌ على وجه دون وجه من وجوه الجواز بإرادة مؤثِّر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته"،[(٤٦)] فإن "ابن ميمون" يقول عن "الجوينى": "إنه يقصد بفكره إلى العالم بأسره أو إلى جزء فيه"[(٤٧)] وإنه "يقول هذا جائز أن يكون على ما هو عليه من الشكل والمقدار وبهذه الأعراض الموجودة فيه وفى هذا الزمان والمكان الذى وُجِد فيه، جائز أن يكون أكبر أو أصغر بخلاف هذا الشكل أو بأعراض كذا أو يوجد قبل زمان وجوده أو بعده أو فى غير هذا المكان". وَيخلُص إلى "وجود مخصِّص مختار".[(٤٨)] وأخيرًا وقد لاحظ أن هذا الدليل، فى المصادر التى يستخدمها "الجوينى"، كان يبرهن على وجود ما يُسمِّيه "الجوينى" **بالمخصِّص** أو ما يسمِّيه فى "العقيدة النظاميّة" "**مُقتضٍ**" وأيضا "**مؤثِّر**" – وهى ألفاظ جديدة بالكلية تستخدم فى وصف الله بما هو خالق – فإن، يضيف "ابن ميمون" قائلاً: "لا فرق بين قولك **مُخصِّص**

(٤٢) المصدر السابق، ص١٥٣.

(٤٣) الجوينى: "العقيدة النظامية"، ص١١.

(٤٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٥٢، وكذلك ص١٤٤. ‹وفى ذلك يقول ابن ميمون عن نظرية "الجواز": "وهذا التجويز الذى يذكرونه.. هو عمدة علم الكلام" ("دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٣- المقدمة العاشرة›. (المترجم)

(٤٥) الجوينى: "العقيدة النظامية"، ص١١، ١٢.

(٤٦) المصدر السابق، ص١٢؛ وانظر ص١٣.

(٤٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٥٢.

(٤٨) المصدر السابق، ص١٥٣.

أو **فاعـــل** (Poʿel) أو **خـــالق** (bore') أو **مُوجِـد** (mamṣi') أو **مُحْدِث** (meḥaddesh) أو **قاصد** (mekavven) الكلُّ يُراد به معنى واحد".(٤٩)

ومع أن "ابن ميمون" لم يُبطل هذا الدليل مباشرة، فإن إبطاله له متضمَّن فى عبارته الافتتاحية – التى اقتبسناها من قبل– عن أى هذا الدليل يقوم على نظرية "التجويز" التى ناقشها فى المقدمة العاشرة من المقدمات التى وضعها المتكلمون، كما أن الإبطال متضمَّن أيضا فى عبارته الختامية عن أن هذا الدليل "يلزم" عن المقدمة العاشرة،(٥٠) لأنه فى مناقشته لتلك المقدمة العاشرة يرفض نظرية "التجويز".(٥١)

(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥١) المصدر السابق، جـ١، فصل ٧٣، المقدمة العاشرة.

٧ - دليل الترجيح

إن "ابن سينا"، الذى سَلَّم، بما هو أرسطالى أفلاطونىِ مُحْدَث، بصدور العالم عن الله بعليَّة ضرورية، يصف العالم، بسبب احتياجه فى وجوده إلى عِلَّة، بأنه ممكن الوجود فى ذاته[١] فحسب. ويحاول بهذا ابتداءً أن يبيِّن أن صدور العالم عن الله ليس له بداية، أى أن العالم قديم مع الله. ويمكن، من مناقشته المسهبة الملتوية،[٢] أن نصل، بقدر ما يلزم لهدفنا، إلى الدليل الآتى:

لو أننا نفترض صدور العالم عن الله بعد أن لم يكن موجودا وأن العالم فى لا وجوده كان من الممكن أن يستمر فى العدم أو أن يوجد، فإذن "لابد من تمييز لوجوب الوجود عنه أو "**ترجيح**" الوجود عنه [إلى جانب استمراره فى اللاوجود] بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه [زيادة على عملية وجوده منه] وكان التعُّطل عن الفعل حاله".[٣] ويواصل "ابن سينا" فحص ماهية ذلك الشىء الذى حدث فى ذات الوقت الذى لزم حدوثه فيه. ويقترح أنه ربما كان ذلك الشىء إرادة، على نحو ما فهم أولئك الذين "يقولون فى الإرادة والمراد".[٤] وبينما يواصل حديثه يقول إنه سوف يستبق المناقشة: "وإنْ كان بالإرادة فلينزل أنها حدثت فيه أو مباينة له".[٥] ومن الواضح تماما أن الإشارة هنا كانت إلى الكَرَّامية[٦] الذين سَلَّموا بإرادة حادثة حدثت فى ذات الله، وإلى "أبى الهذيل العلاَّف"، الذى سَلَّم بإرادة حادثة مستقلة

(١) ابن سينا: "النجاة"، ص٣٦٧. وفى ذلك يقول "ابن سينا": "كل ما هو واجب الوجود بغيره فإنه ممكن الوجود بذاته لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما وإضافة والنسبة والإضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشىء التى لها نسبة وإضافة.." ("النجاة"، ص٣٦٧). (المترجم)

(٢) المصدر السابق، ص٤١٢، ٤١٨.

(٣) المصدر السابق، ص٤١٦.

(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) المصدر السابق، ص٤١٨.

(٦) المصدر السابق، ص١١٤.

عن الله.[٧] وهو يرفض هذا الاقتراح على أساس أنه لو أن العالم حادث فى الزمان بإرادة حادثة، فسوف يؤدى ذلك إلى السؤال عن السبب فى عدم وجود الإرادة ومن ثمَّ العالم، من قبل[٨] ، وهو سؤال أثاره الفلاسفة منذ أيام بارمنيدس **Parmenides** عندما أصبح الاعتقاد فى أصل زمانى للعالم موضوعا للنقاش.[٩]

الإشكال الحاسم فى دليل "ابن سينا"، إذن، هو أنه على فرض صدور العالم عن الله بالضرورة، فلن يكون ممكنا أن يصدر عنه فى الزمان - على أساس أنه لا يوجد تفسير ملائم لعلة صدوره فى وقت معلوم وليس عاجلا قبله أو آجلا بعده.

ويقدِّم "الغزالى" لنا دليل "ابن سينا" بتصرُّف على أنه الدليل الأول من أدلة أربعة على قدم العالم يعزوها إلى "الفلاسفة"، وهو لفظ اعتاد أن يدرج تحته آراء "ابن سينا". ويجيء هذا الدليل باختصار على النحو التالى: لو أن العالم قد وُجد بعد أنْ لم يكن موجودا، فقد كان من الممكن له قبل وجوده أن يستمر فى العدم أو أنْ يوجد. وعلى افتراض حدوثه أيضا، فإن مسألة السبب فى عدم وجود العالم أولا ثم وجوده من بعد يجب تفسيرها إذن على أساس أنه لم يكن هناك أولا أى "مرجِّح" يؤدى إلى رُجحان الوجود على العدم ثم ظهر مُرجِّح. لكن هذا التفسير يفسح مجالا لسؤال هو: لماذا وُجِد المرجِّح وقت حدوثه ولم يوجد من قبل.[١٠] ولو قلتَ إن المرجِّح هو إرادة الله وأن تلك الإرادة الإلهية لكى تخلق العالم لم توجد فى الله أولا ثم وُجدت، حينئذ، فإنه إلى جانب صعوبة افتراض حدوث شيء جديد فى "الوجود الإلهى" **Divine Being** ذاته، هناك أيضا، سؤال هو: لماذا وُجِدت تلك الإرادة فى وقت وجودها ولم توجد من قبل؟"[١١]

(٧) انظر فيما سبق ص٢٢٥-٢٢٦ ، ٢٣٠-٢٣١ .

(٨) ابن سينا: "النجاة"، ص٤١٨.

(٩) انظر: "Parmenides," Fag. 8, 11. 9- 10. فى كتاب: Diels, Vorsokratiker

(١٠) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٣.

(١١) المصدر السابق، نفس الموضع.

وباختصار، لو أن العالم حدث بإحداث الله له فلم حَدَث فى ذلك الوقت المخصوص ولم يحدث من قبل أو لم يتأخر حدوثه؟[١٢] وهكذا، وقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون للعالم بداية، ينتهى "ابن سينا" إلى أن العالم قديم لا محالة.[١٣]

على هذه المسألة يجيب "الغزالى" بالسؤال التالى: "بِمَ تنكرون على مَنْ يقل إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وُجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حَيث ابتدأ".[١٤] وبعبارة أخرى، فإن الغزالى، فى مواجهة "ابن سينا" الذى يدلل على أن المرجِّح الذى حَدَّد وقت الحدوث لا يمكن أن يكون هو إرادة الله، يُدَلِّل "الغزالى" بدوره على أن المرجِّح هو إرادة الله القديمة، وأن تلك الإرادة القديمة هى التى حدَّدت، لا **الوقت الذى** وجب فيه حدوث العالم فحسب بل وحدَّدت **اقتضاء** وجوده كذلك.

هنا أدخل "الغزالى"، إذن، فى مناقشته لدليل "ابن سينا" ضد الحدوث، لفظ "**المرجِّح**"، على أساس استعمال "ابن سينا" لفظ "**الترجيح**". وفى إبطال "الغزالى" لدليل "ابن سينا" قَدَّم دليلا جديدا على الحدوث يقوم على الحاجة إلى مُرجِّح يرجِّح الوجود على العدم. لكننا رأينا، من قبل، كيف استخدم "الغزالى" دليل "الجوينى" على الحدوث القائم على الحاجة إلى مخصِّص.[١٥] وعلى هذا فعند "الغزالى" على حدوث العالم دليلان، أحدهما قائم على التخصيص، استعاره من أستاذه "الجوينى"؛ والآخر قائم على الترجيح، ابتدعه هو. والفرق بين الدليلين هو أن الأول يقوم على نظرية "المتكلمين" فى "التجويز" admissibility، على حين أن الثانى يقوم على نظرية "ابن سينا" فى "الإمكان" possibility.

(١٢) المصدر السابق، ص٢٣- ٢٤.
(١٣) المصدر السابق، ص٢٥.
(١٤) المصدر السابق، ص٢٦.
(١٥) انظر فيما سبق ص٥٨٣ .

هذا الدليل الجديد فى الترجيح، الذى أضافة "الغزالى" إلى دليل التخصيص عند "الجوينى" يستخدمه "الشهرستانى" أيضا إضافة إلى التخصيص، الذى أورده باسم "الجوينى" من قبل.[١٦] وكما هو الشأن عند "الغزالى"، يقدِّم "الشهرستانى" هذا الدليل على الحدوث، بما هو تنقيح أو مراجعة لنفس الدليل الذى استخدمه "ابن سينا" ضد حدوث العالم. وإذْ يبدأ "الشهرستانى" بإثبات دليل "ابن سينا" - الذى يشير إليه على أنه خصم - نجده يقول: "فإن الخِصْم ربما يقول بموجب الدليل كله ويُسَلِّم بأن العالم ممكن الوجود فى ذاته وأنه محتاج إلى **مخصِّص** [أو] "**مرجِّح**" لجانب الوجود على العدم ومع ذلك يقول هو دايم الوجود به".[١٧] إن "ابن سينا" نفسه لا يستخدم لفظ "المخصِّص" ولا لفظ "المرجِّح". ونسبة "الشهرستانى" إليه استخدام هذين اللفظين يستند، فيما هو واضح، على ما ذكره "الغزالى" الذى أجرى على لسان الفلاسفة الاعتراف بأن "الشيء لا يتميَّز عن مثله إلا بـ"مخصِّص"،[١٨] والذى قَدَّم «أى الغزالى» هو نفسه، على نحو ما رأينا، لفظ "المرجِّح" باعتباره يكافئ لفظ "المخصِّص". وحينئذ يقدِّم "الشهرستانى" روايته للدليل، مبتدئا ببرهان على أن العالم ممكن الوجود فحسب. ويُقرأ برهانه، فى إيجاز، كما يلى: "فإن الكل متركبٌ من الآحاد، والآحاد إذا كان كل أحد منّها ممكن الوجود فالكل واجب أن يكون ممكن الوجود"[١٩]. وإذن فإن العالم ممكن الوجود فى ذاته فحسب، ويستمر "الشهرستانى" قائلاً، إنه يترتب على ذلك أن الوجود محتاج إلى "مرجِّح" وأن هذا المرجِّح يجب أن يكون ضروريا من حيث أن وجوده ضرورى باعتبار ذاته[٢٠]. وإلى هذا الحد تتفق نتيجة دليله مع ماذهب إليه "ابن سينا". غير أن "الشهرستانى" يثير بنفسه سؤالا عن السبب الذى لا يجعله ينبغى أن يستمر فى موافقته "لابن سينا" على افتراض أن العالم، برغم اعتماده فى وجوده على

(١٦) المصدر السابق.

(١٧) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٤.

(١٨) الغزالى: "تهافت الفلاسفة" ص٣٦.

(١٩) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٥؛ وانظر ص١٣. ويستخدم "ابن حزم" نوعا مماثلا من الاستدلال (انظر فيما سبق **ص٥٤٢**). وانظر: Diogenes, V11, 141

(٢٠) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١٧، ص٢٣.

مـرجِّح، لا يجب أن يـوجـد مع ذلك المرجّح منذ الأزل. وفـى الإجـابة على هذا السـؤال يستمر، من خـلال عـدد من الأدلة، فى بيـان السـبب الذى لـم يجعله قـادراً على موافـقة "ابن سينا".

بالإضافة إلى استخدام "الشهرستانى" لدليل الترجيح هذا ضد مَنْ سلَّموا بقدم العالم، فإنه يستخدمه كذلك ضد الكرّامية الذين سلَّموا بأن الإرادة التى خلق الله بها العالم كانت إرادة حادثة فى ذات الله.[٢١] ويُقرأ دليله كما يلى: "إن كل حادث يحتاج إلى مُحْدِث، من حيث إنه كان فى نفسه وباعتبار ذاته جايز الوجود والعدم. فلمّا **ترجَّح** جانب الوجود على العدم احتاج إلى مُرجِّح بالضرورة. ثم ذلك المرجِّح إنْ كان حادثا احتـاج إلى مُرجِّح، ثم يتسلسل القـول فيـه إلى ما لا نهاية له".[٢٢] وهنـا نتوقـع أن نستخلص أنه طالمـا يستحيـل التسلسل إلى مـا لا نهاية، فيلزم أن يكون المرجِّح، أى إرادة الله، قديما. ويستمر "الشهرستانى" قائلا أيضاً: إن نفس هذا الدليل ينطبق كذلك عـلى مَنْ يقولون إن "الإرادة أمرٌ مَحْدَث مباينٌ لذاته"،[٢٣] وهو ما يَقصد به هنا "أبا الهذيل" وأتباعه.[٢٤] وأخيراً يلاحظ "الشهرستانى" أن "هذا قاطعٌ لا اعتراض عليه".[٢٥]

هذه هى الخلفية التاريخية للدليل السادس فى قائمة "ابن ميمون" للأدلة السبعة على الحدوث عند المتكلمين– وهو الدليل الذى يصفه بأنه قائم على "ترجيح" (hakra'at) الوجود على العدم، والذى ينسبه إلى "بعض المتأخرين (eḥad min ha-aḥaronim) الذين زعموا أنهم عثروا على طريقة حسنة جداً أحسن من كل طريق تقدَّم، وهى ترجيح الوجود على العدم".[٢٦]

يبدأ "ابن ميمون" تقريره للدليل باقتباس أو بتلخيص ما يقوله مؤلف مجهول من أن أولئك الذين سلَّموا بقدم العالم والذين سلَّموا بالحدوث على السواء يعتقدون حقًا

(٢١) المصدر السابق، ص١١٤.

(٢٢) المصدر السابق، ص١١٦.

(٢٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٤) انظر فيما سبق ص٢٢٦– ٢٢٧ .

(٢٥) الشهرستانى: "نهاية الإقدام"، ص١١٦.

(٢٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٥٢.

بوجود إله وراء العالم وبأن العالم يختلف عن الله فى أنه "ممكن الوجود عند كل أحد، لأنه لو كان واجب الوجود لكان هو الإله [أى، لما كان هناك وراء العالم إله]، ونحن إنما نتكلمُ مع مَنْ يثبتون وجود الإله [وراء العالم] ويقول بقدم العالم".(٢٧) ويستمر فيقتبس أيضًا أو يُلخِصّ من مؤلِّفه المجهول ذاك معنى "الإمكان" وما يتضمّنه والذى يُمكن على أساسه ردُّ دليله على حدوث العالم إلى القياس التالى:

كل ممكن الوجود فحسب يلزمه مُرجِّح رجَّح وجودَه على عدمه.

العالم ممكن الوجود فحسب وهو موجود؛

إذن يلزم للعالَم أن يكون قد ترجَّح وجودُه على عدمه بمرجِّح.(٢٨)

ويصعب أن نعرف شيئا عن هوية "بعض المتأخرين" من المتكلمين الذين يعزو "ابن ميمون" إليهم دليل الترجيح هذا. وتعبير "بعض المتأخرين" المستخدم عنده هنا ربما يشير تمامًا إما إلى "الغزالى" أو إلى "الشهرستانى". وهكذا يستخدم تعبير "بعض حُذَّاق المتأخرين من المتكلمين"(٢٩) إشارة، فيما يظهر،(٣٠) إلى الغزالى. لكنه يستخدم تعبير "بعض المتأخرين"(٣١) على هذا النحو كذلك، كما تبيَّن،(٣٢) فى إشارة إلى "الشهرستانى". ومهما يكن الأمر، فلربما ظهر من عبارته، فيما يتعلقَّ بهذا الدليل، عمَّنْ كان يظنهم هنا "بعض المتأخرين"، أنها إشارةٌ إلى بعض متكلمين آخرين غير "الغزالى" أو "الشهرستانى".

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع؛ وانظر: الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٧٩– ٢٨٠.

(٢٨) ابن ميمون: "المصدر السابق، نفس الموضع. ويعتبر شراينر (Schreiner, Kalam, p. 52, n.6) هذا الدليل عند "ابن ميمون" هو نفسه دليل "الشهرستانى" (ورقة ٣٢ب من مخطوط ليدن لكتاب "نهاية الإقدام"، وهو مطابق لصفحة ١١٦ السطر ٨– ١٥ من نشرة "جيّوم" (Guillaume)). ودليل "الشهرستانى" هذا، كما سبق أن بيَّنا (الحواشى رقم ٢٢– ٢٥) ليس دليلاً على حدوث العالم بل هو بالأحرى دليل ضد رأى الكرامية فى حدوث الإرادة فى ذات الله.

(٢٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص٢٠٠.

(٣٠) انظر فيما يلى **ص٧٥٣** – ٧٥٤ .

(٣١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٥٨.

(٣٢) انظر فيما سبق، **ص١٠٢** حاشية رقم ٤٧، والاقتباسات من "ابن ميمون" ومن "الشهرستانى".

يبدأ "ابن ميمون"، فى نقده لهذا الدليل، بملاحظتين رئيسيتين: أولا، يصف الدليل بأنه "مُقنع (mapsik) جداً".[٣٣] ويقصد بذلك، فيما أرى، القول بأنه دليل "خطابى rhetorical فحسب، لأن "أرسطو" يحَدُّ الخَطابة بأنها "فن الإقناع" Persuation.[٣٤] ويُقال - عند "أرسطو" أيضًا - على الأدلة إنها خطابية فحسب عندما تكون شبيهة بالمناقشات "السوفسطائية"[٣٥] أو "الجدلية" eristical[٣٦] وتؤدى على هذا إلى "مغالطة سوفسطائية" (συκοφαντια).[٣٧] وعلى ذلك، فبوصف "ابن ميمون" لهذا الدليل بأنه "مُقنع" rhetorical إنما يعنى القول إنه سوف يشرع فى بيان كيف أنه سوفسطائى مغالطى يؤدى إلى مغالطة سوفسطائية. ثانيا، يبين "ابن ميمون" أن هذا الدليل نشأ عن الدليل القائم على التخصيص، والفَرق بينهما هو أنه على حين أن دليل التخصيص يحاول البرهنة على الحاجة إلى مُخصِّص من شأنه أن يفضِّل خاصية على غيرها فى شىء موجود من قبل، فإن هذا الدليل الجديد القائم على الترجيح يحاول البرهنة على الحاجة إلى مُرجِّح يُرجِّح الوجود على العدم لشىء من الأشياء لم يوجد بعد.[٣٨] وعلى ذلك، فبإظهار أن دليل الترجيح قد نشأ عن دليل التخصيص، فإن "ابن ميمون" يقصد إلى القول بأنه سوف يُبيِّن أن هذا الدليل يشارك فى مغالطة الدليل الذى نشأ عنه.

(٣٣) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٥٣.

(٣٤) Rhet. 1, 2, 1355b, 26- 27. ويُعرِّف "أرسطو" الخطابة بأنها "الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع فى أى موضوع كان. وتلك المهمة ليست من شأن أى فن آخر، بل كل واحد من الفنون إنما هو قادر على أن يُعلِّم ويقنع فى مجال موضوعه الخاص" (ترجمة عبد الرحمن بدوى، ص٢٩). (المترجم)

(٣٥) Ibid., 1, 4, 1359b, 11- 12. وفى ذلك يقول "أرسطو": "إن الخطابة مزيج من علم المنطق ومن الفرع الأخلاقى للسياسة وهى من ناحية تشبه الجدل، ومن ناحية أخرى تشبه التفكير السفسطائى" (تراجع ترجمة عبد الرحمن بدوى، ص٤٠). (المترجم)

(٣٦) Ibid., 11, 24, 1402a, 3.

(٣٧) Ibid., 15.

(٣٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٥٣- ١٥٤. وفى ذلك يقول "ابن ميمون" عن دليل الترجيح: "وهذا طريق مُقنع جداً، وهو فرع من فروع التخصيص.. غيَّر أنه بَدَّل لفظ مخصِّص بـ مُرجِّح، وبَدَّل حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا أو غلط فى معنى قول القائل العالَم ممكن الوجود" ("دلالة الحائرين" جـ١ فصل ٧٤ (٦)). (المترجم)

وإذ نبدأ، فيما يقول، بالإشارة إلى صيغة الدليل الجديدة - بما هو دليل ترجيح - فإننا نجده دليلا مغالطيا fallacious باعتبارين:

١ - يقع الدليل فى مغالطة الالتباس fallacy of equivocation، لأن المقدمة الصغرى فى القياس التى يُمكن أن يُردُّ إليها هذا الدليل، أى المقدمة، التى تقول إن العالم ممكن الوجود فحسب وأنه موجود، لا تعنى شيئا واحدا عند كل واحد من الناس. فبالنسبة لمن يعتقدون بقدم العالم فإنها تعنى فيما يتعلَّق بطبيعة العالم الذاتية أنه ممكن الوجود فحسب، على حين أنها تعنى بالنسبة لمن يُسلِّمون بالحدوث أن العالم قبل أن يكون قد ظهر إلى الوجود كان ممكن الوجود فحسب، ومن كل معنى من هذين المعنيين للمقدمة تُستنتج نتيجة مختلفة. فالنتيجة المستخلصة من معناها عند مَنْ يعتقدون بقدم العالم، هى إنه يجب أن يكون هناك إله واجب الوجود بذاته هو العِلَّة القديمة لعالمٍ قديم. ومِن معناها عند أولئك الذين يعتقدون بحدوث العالم فإن النتيجة المستخلصة هى أن العالم حادث وأن الله أحدثه. وبناء عليه، فإن النتيجة المُستخلصة عند مؤلف هذا الدليل، الذى لا يُذكر اسمه هنا، هى أن إثبات حدوث العالم يكون ممكنا فحسب لو كانت هذه المقدمة مستخدمة بالمعنى المفهوم عند أولئك الذين يعتقدون بالحدوث.

٢ - لو أن مؤلف هذا الدليل، الذى لم يُذكر اسمه هنا، كان قد قصد الوصول إلى هذه النتيجة من مقدمته على نحو ما فهمها المعتقدون بحدوث العالم، فإنه يكون قد ارتكب على ذلك مغالطة المصادرة على المطلوب (petitio principii) لأن المقدمة تفترض أن العالم حادث وهو نفس ما يلزم البرهنة عليه <بهذا> الدليل.[٣٩]

(٣٩) المصدر السابق، جـ١ ص١٥٤. ويقول "ابن ميمون" هنا فى ردِّ هذه المغالطة الأولى - مغالطة "الالتباس" - التى تتضمنها مقدمة القياس: "وهذا طريق مقنع جدا وهو فرع من فروع التخصيص.. غير أنه بَدَّل لفظة مخصِّص بـ مُرَجِّح، وبدَّل حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا أو غلط فى معنى قول القائل: إن العالم ممكن الوجود، لأن خصمنا المعتقد قدم العالم، يوقع اسم الممكن فى قوله: العالم ممكن الوجود على غير المعنى الذى يوقعه عليه المتكلِّم، كما تبيَّن.

ثم إن قوله: إن العالم مفتقر لمرجِّح يُرجِّح وجوده على عدمه موضع وَهْم عظيم جدا، **لأن الترجيح والتخصيص إنما يكون لموجود ما قابل لأحد الضدين أو لأحد المختلفين على السواء**، فيقال منذ وجدناه بحالة كذا ولم نجده بالحالة الأخرى دليلٌ على صانع قاصد" ("دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٤ (٦)). (المترجم)

ثم يواصل "ابن ميمون" القول، إنه بالإشارة إلى الصيغة الأصلية التى نشأ عنها الدليل - أى صيغة التخصيص - يكون دليل الترجيح هذا دليلاً مغالطيًا fallacious على أساس أن نظرية الجواز admissibility التى يقوم عليها دليل التخصيص هى نفسها راجعة إلى فشل المتكلمين فى التمييز بين الخيالات وبين المعقولات.(٤٠)

(٤٠) المصدر السابق، نفس الموضع. وفى ذلك يقول ابن ميمون: "أما الشىء الموجود المختلَف فيه [أى العالم] هل وجوده هكذا لم يزل ولا يزال، أو وُجد بعد عدم، فلا يُتصوَّر فيه بوجه هذا المعنى، ولا يُقال من رجَّح وجوده على عدمه إلاَّ بعد الإقرار بأنه وُجد بعد العدم. وهذا هو الأمرُ المختلف فيه، فإذا أخذنا وجوده وعدمه ذهنيا فقد رجعنا إلى.. اعتبار الخيالات والأوهام لا اعتبار الموجودات والمعقولات، إذْ الخصم الذى يعتقد قدم العالم يرى أن تخيلنا عدمه كتخيلنا كل ممتنع يقع فى الخيال. وليس الغرضُ هدَّ أقاويلهم، وإنما بيَّنت لك أنَ هذا الطريق الذى ظُنّ بها أنها طريق غير ما تقدَّم، ليس بصحيح، بل حكمها حكم ما قبلها من تقدير ذلك الجواز المعلوم" ("دلالة الحائرين" جـ١، فصل ٧٤ (٦)). (المترجم).

٨ - دليل بقاء الأنفس

الدليل السادس، الذى يعزوه "ابن ميمون" إلى بعض المتأخرين "eḥad min (ha-aḥaronim، والذى هو الدليل السابع والأخير فى قائمة أدلته، يقدِّم له بعبارة: "قال أيضًا بعض المُحْدَثِين" (eḥad min ha-ḥadashim).[١] وسوف تعطى هوية مُؤلف هذا الدليل فيما بعد.

يقتبس "ابن ميمون" أولا من هذا المتكلم المحْدَث زعمه بأن حدوث العالم مؤسس على ما يقوله الفلاسفة من بقاء الأنفس بعد الموت"، ثم تدليله على ذلك بأنه "إذا كان العالم قديما فيكون الناس الذين ماتوا فيما لم يزل، لا يتناهى عددهم، فقد وجدت إذن أنفس لا نهاية لعددها، وهى موجودة معا. وهذا مما تبرهن بطلانه، بلاشك، أعنى وجود متعدِّدات لا نهاية لعددها".[٢]

وبداية هذا الدليل عبارةٌ "لابن سينا" فى كتابه "النجاة" يقول فيها، فى سياق مناقشته لاستحالة وجود أشياء تكون لامتناهية فى عددها: إن اللامتناهى فى العدد ممكن فى حالة الأشياء التى لا يكون لها، برغم وجودها معا، ترتيب إما بالوضع أو بالطبع،[٣] أى التى لا هى جسمية ولا هى مرتبطة بعضها ببعض ارتباط العلل بالمعلولات. ومن هنا يقول. "إن نوعًا معينًا من الملائكة والشياطين يمكن أن يكون بلا نهاية فى العدد".[٤] ومن الواضح، أنه على أساس هذه الفقرة؛ يقول الغزالى فى كتابه "مقاصد الفلاسفة"، (الذى هو نوع من التأليف الفلسفى المختار من فلسفة "ابن سينا"): "إن النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت يجوز نفى النهاية عن أعدادها وإنْ كانت موجودة معا، إذْ... [إنها] موجودة معا من غير تقدُّم ولا تأخر فى

(١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٥٤.
(٢) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٣) ابن سينا: "النجاة"، ص٢٠٣.
(٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

الوضع والطبع".[٥] وفى كتابه "تهافت الفلاسفة" يحتجُّ "الغزالى" ضد قِدم العالم على أساس أن قِدم العالم مُحال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها.[٦] وعندما يورد "الغزالى" قول الفلاسفة بأن عددا لامتناهيا من الأشياء يكون محالا فقط فى الأشياء الموجودة معا لا فى الأشياء الموجودة على التعاقب[٧]، فإنه يبطله، إذ على افتراض قدم العالم سوف يكون هناك عدد لامتناه من النفوس الباقية الموجودة معا، ويخلص إلى أن "هذا الرأى فى النفوس [أى إمكانية وجود عدد لامتناه من النفوس الباقية] هو الذى اختاره "ابن سينا" ولعلّه مذهب أرسطاليس".[٨] إن نقد "الغزالى" للاتناهى النفوس الباقية ومن ثَمَّ نقده أيضًا لِقدم العالم هو نقدٌ مزدوج: فهو إذْ يشير أولا، إلى عبارة أوردها من قبل فى دليلة عن دورات الفلك وهى إن العدد ينقسم إلى الشفع والوتر"[٩]يحتجّ بأن عددا لامتناهيا من النفوس الباقية لا يمكن أن يوصف بأنه شفع أو وتر، وهكذا يتساءل: "فيم تنكرون على من يقول <إن> بطلان هذا يُعرْف ضرورة"؟[١٠] وثانيا، وهو يشير إلى التمييز الذى وضعه "ابن سينا" بين الأشياء التى لها ترتيب إما بالطبع أو بالوضع والأشياء التى ليس لها ترتيب لا بالطبع ولا بالوضع يتساءل "فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرِّق؟"[١١]

والمرة الثانية التى تُستخدم فيها هذه الاستحالة لعدد لامتناه من النفوس الباقية دليلاً ضد قِدم العالم ومن ثم دليلا على حدوثه نجدها عند "الشهرستانى" فى كتابه "نهاية الإقدام". وهو يبدأ بالقول: "مما يعتمد فى إثبات حدوث العالم أن نفرض الكلام

(٥) الغزالى : "مقاصد الفلاسفة" ، ص١٢٥ .

(٦) الغزالى: "تهافت الفلاسفة" ، ص٣١ ، ص٣٢. (وقد وردت الإحالة هنا وفى بقية الحواشى إلى "تهافت التهافت"، والصحيح إنها إحالات إلى "تهافت الفلاسفة" للغزالى. (المترجم)

(٧) المصدرالسابق، ص٣٣ .

(٨) المصدر السابق، ص ٣٤ .

(٩) المصدر السابق، ص ٣٣ .

(١٠) المصدر السابق ، ص ٣٤ .

(١١) المصدر السابق ، ص ١٣٧ .

فى النفوس الإنسانية ونثبت تناهيها عدداً. ثم ترتّب عليها تناهى الأشخاص الإنسانية ونرتّب عليها حدوث الأمزجة وتناهيها ثم نرتّب عليها تناهى المتحركات والمحركات السماوية فنثبت حدوث العالم بأسره". وينتهى إلى أن هذ الطريقة "هى أسهل الطرق وأحسنها".(١٢) ثم يواصل "الشهرستانى" البرهنة على مقدمته الأساسية وهى أن النفوس يجب أن تكون متناهية فى العدد على أساس أنه لو كانت لامتناهية، فسوف يترتَّب على ذلك أن يكون اللامتناهى أكثر مما كان أو أنقص.(١٣)

هذا هو تاريخ الدليل ضد قدم العالم على أساس بقاء النفوس. وربما ظهر هنا أن عبارة "بعض المحدثين" إنما تشير إلى "الشهرستانى".

ويحاول "ابن ميمون"، فى نقده للدليل،(١٤) بيان أنه يوجد بين أولئك الذين يعتقدون بقدم والعالم وبخلود النفس على السواء: ١ - "بعض متأخرى الفلاسفة"، الذين يقصدُ بهم، فيما يتضح تماماً، "ابن سينا" وأتباعه، ممن يعتقدون بإمكانية عدد لامتناه من الأنفس الباقية اللاجسميه الموجودة معا،(١٥) ويوجد هناك ٢ - "أبو بكر الصائغ" (ابن باجة) Avempace وآخرون ممن يعتقدون فى وحدة النفوس الباقية.

(١٢) الشهرستانى : "نهاية الإقدام" ، ص٤٩ .

(١٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(١٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، ص١٥٥ .

(١٥) انظر فيما سبق الحاشيتين رقم ٧ ، ٨ .



(٣) الأدلة الكلامية على الحدوث
عند ألبيرت الأكبر وتوما الأكوينى وبوناڤنتورا(١)

من بين كل الأعمال التى اقتبسنا منها أدلة علم الكلام على الحدوث تُرجم فحسب إلى اللغة اللاتينية كتاب "دلالة الحائرين" **Moreh Nebukim** "لابن ميمون" و"تفاسير "ابن رشد" على أعمال أرسطو". وعلى ذلك فعندما نجد بعض هذه الأدلة ضمن ما أورده "ألبيرت الأكبر" و"توما الأكويني" و"بوناڤنتورا"(٢) من أدلة توطئة لبرهانهم على حدوث العالم، فإنه يجب علينا أن نفحص علاقة هذه الأدلة بما يطابقها عند "ابن رشد" و"ابن ميمون" . وكما رأينا، فقد رفض "ابن رشد" و"ابن ميمون"، كلاهما، هذه الأدلة،. لأن "ابن رشد" لم يعتقد بالحدوث على نحو ما فسَّره تفسيرا تقليديا مَنْ وصفهم بأنهم "المتكلمون" **Loquents** "من أهل الملل الثلاث فى أيامنا"؛(٣) ولأن "ابن ميمون"، فيما يقول، ببساطة يرى أن "كلَّ ما يُزعم أنه برهان.. تلحقه الشكوك

(١) فيما يتعلق بما سيرد فى هذا الخصوص انظر الأعمال الآتية :
M. Joel, Verhaltniss Ablert des Grossen zu Moses Maimonides (1863), pp. 35 - 38; Jacob Guttmann, Das Verhaltniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur judischen Litteratur (1891), pp. 62- 63; Idem, Die Scholastik des dreizehnten Jabrhunderts in ihrem Beziehungen zum Judenthum und judischen Litteratur (1902), pp. 98-100; Thomas Pegues, Commentaire Frsançais litteral de la Somme Theologique (1908), III, 89 - 97, on I, 46, 2; French translation of Summa Theologica I, 44 - 49, by A.D. Sertillanges (Appendice I. pp. 199 - 203; Appendice II, pp. 254 - 263), 2nd ed (1984); E. Gilson, La Philosophie de Saint Bonaventure, 2nd ed. (1943), pp. 155- 157; Idem, Le Thomisme, 5th ed. (1947)pp. 211 - 213.

(٢) Ablertus Magnus, In VIII Phys., Tract. I. Cap. XII; Thomas Aquinas, Sum. Theol, I, 46, 2; Cont. Gent . II, 38; In II Sent. Dist. I, Quaest. I, Art. V; In VIII Phys., Lect. XXI; Bonaventura, In II Sent., Dist. I, Pars I, Art. I, Quaest, II.

(٣) ابن رشد : "تفسير مابعد الطبيعة" جـ١، ص٣٠٥ ومابعدها .

وليس ذلك برهانًا قطعيًا إلا عند منْ لا يَعْلم الفَرْق بين البرهان وبين الجدل [أى الاستدلال الاحتمالى] وبين المغالطة".(٤) وعلى ذلك فهى ليست واضحة بما يكفى لإقامة الاعتقاد بحدوث العالم الذى يعمّ، كما يقول: ثلاثتنا أعنى اليهود والنصارى والإسلام".(٥) وبين هؤلاء العلماء المدرسيين فى الملل الثلاث، وعلى الرغم من أن الاعتقاد بالحدوث يعمهم، هناك خلاف حول صحة هذه الأدلة الكلامية، وحول صحة الأدلة التى أوردوها كذلك من آخرين: فألبرت الأكبر" و"توما الأكوينى" يرفضانها على اعتبار أنها غير واضحة، ويصفها "ألبرت الأكبر" بأنها "أدلة سفطائية".(٦) ويصفها الأكوينى بأنها "ليست ذات ضرورة حاسمة وإن لم تخل من الاحتمال".(٧) وعلى أية حال، فقد قبل "بوناڤنتورا" هذه الأدلة على أنها أدلة واضحة، ومع أنه يُقدِّم اعتراضات عليها إلا أنه يجيب على تلك الاعتراضات.

من بين الأدلة الثمانية التى عرضناها فى القسم السابق سوف نتناول ثلاثة أدلة هنا، اثنان منهم (هما (أ)، (جـ) استخدمهما المتكلمون بالفعل والدليل الثالث (ب)، على الرغم من عدم استخدامهم له بالفعل، إلا أنه كان بلا ريب معروفًا لديهم.

(أ) دليل بقاء الأنفس:

إن أحد الأدلة الكلامية التى استخدمها هؤلاء اللاهوتيون الثلاثة (ألبيرت الأكبر وتوما الأكوينى وبوناڤنتورا) يمكن بالقطع ردُّه إلى "ابن ميمون"، ذلك هو دليل بقاء الأنفس الإنسانية.(٨)

(٤) ابن ميمون : "دلالة الحائرين" ، حـ١ ص ١٢٤ .

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٣ .

(٦) Ablertus, 1. C., XII.

(٧) C.G., 1. C., Sed autem rationes .

(٨) انظر فيما سبق ، ص٥٩٥ وما بعدها .

كل واحد منهم يورد، بطريقة الخاصة، احتجاجه على أنه على فرضِ قدم العالم سوف يكون هناك عدد لامتناه من الأنفس الموجودة معاً، وهو ما يناقض المبدأ الأرسطى فى استحالة وجود عدد لامتناه من الأشياء معاً".(٩) وجميعهم يحاولون، مثلما فعل "ابن ميمون"، بيان كيف أن أولئك الذين يعتقدون بقدم العالم سوف يبطلون هذا الدليل. وفى إبطالهم للدليل يوردون جميعهم إبطال "ابن ميمون" له إما على أنه إبطال واحد أو على أنه إبطالان متميِّزان. هكذا يقول "ألبيرت" إن الدليل يفشل فى البرهنة على أن أولئك الذين يستهدفهم الدليل يعتقدون بأن "الأنفس تبعث بعد الموت، وإنْ تُبعث فإنها تبعث متميِّزة فيما بينها عدديًا". ثم يضيف قائلا، لأن بعض الفلاسفة، وأبرزهم مغربى يُسمى "أبوايزر" (Maures nomine Abouizer)، بينما يعتقدون ببقاء النفوس، فإنهم يعتقدون أن ما يبقى هو الأجزاء العقلية من النفس فحسب وأن كل هذه الأجزاء العقلية الباقية واحدة.(١٠) و"المغربى المسمَّى Abouizer هو الذى يشير إليه "ابن ميمون" فى إبطاله لهذا الدليل على أنه "أبو بكر بن الصائغ"،(١١) أى "ابن باجة" Avempace ففى الترجمة اللاتينية لـ"دلالة الحائرين" التى استخدمها "ألبيرت" يوجد الاسم نفسه على أنه Albumazar Maurus.(١٢) ويقول "توما الأكوينى"، بالمثل، إن أولئك الذين يسلِّمون بقدم العالم يتهربون من هذا الدليل بطرقٍ عدة"،(١٣) ثم يستمر فى إحصاء أربعة آراء عن الخلود <بقاء الأنفس> كان قد سلَّم بها أولئك الذين اعتقدوا بقدم العالم، وكل رأى منها سوف يُبطل الدليل الكلامى.(١٤) ويورد "الأكوينى"، من بين الآراء الأربعة التى أحصاها، الرأيين اللذين ذكرهما "ابن ميمون". أحدهما، هو الذى يصفه بأنه رأى أولئك الذين "لا يظنون كون الأنفس لامتناهية فى العدد مُحالاً بالضرورة"،(١٥) إذ يرون

(٩) Ablertus, 1. C., Alia est; Thomas, S.Th. , 1. C., obj. 8;C. G., 1. C., Rursus; In II sent., 1. C., Sed contra, Bonaventura, 1. C., Sed ad oppositum, .. Quinta.

(١٠) Albertus, 1. C., Quod autem.

(١١) انظر فيما سبق، ص٥٩٧.

(١٢) Dux Seu Director dubitantium aut perplexorum 1, 73, fol. 73 a, 1.34

(١٣) S. Th., 1. C., Ad octavum.

(١٤) Ibid., C. G., 1. C., Quod autem aautem de animabus.

(١٥) S. Th., 1. C.

أنه لا ترتيب لها [سواء بالمكان أو بالوضع]".[١٦] وهذا الرأى نسبه "ابن ميمون" إلى "بعض متأخرى الفلاسفة"،[١٧] ويرجعه "الأكوينى" إلى كتاب "الغزالى" فيما بعد الطبيعة Metaphysics of Algazel.[١٨] والرأى الآخر هو رأى بعض "مَن يقولون إن من بين النفوس جميعاً سوف تبقى نفس واحدة فحسب".[١٩] وهو ما ينسبه "ابن ميمون" إلى "ابن باجة" أيضًا، وينسبه "الأكوينى"، فى أحد المواضع، إلى "الشارح" Commentator، أى إلى "ابن رشد".

وبعد أن يورد بوناڤنتورا الدليل القائم على بقاء الأنفس، ضد قدم العالم، فإنه، على أية حال، يثير اعتراضا يذكر فيه رأيين من الآراء الأربعة المذكورة عند "الأكوينى" على بقاء الأنفس التى سلَّم بها منْ كانوا يعتقدون بالقدم، أحدهما يُعبِّر عنه بأنه الاعتقاد بأن "لكل الناس روحا واحدة"، لكنه يخصُّه بأنه "أقل قبولاً بكثير" من الدليل الآخر الذى ذكره من قبل، يقصد دليل التناسخ الذى رفضه باعتبارة "غلطة فلسفية".[٢٠] وهكذا يرفض باختصار الإبطالَ المزدوج لهذا الدليل.

(ب) دليل التناهى : Finitudes

فى شروح "توما الأكوينى" على كتاب "الأحكام" Sentences[٢١] وعلى كتاب "الطبيعة" لأرسطو[٢٢] يتناول دليل تناهى الأشياء، أيضًا.[٢٣] وهو يدرجه، فى شرحه

(١٦) C. G., 1. C.

(١٧) انظر فيما سبق ص ٥٩٦ .

(١٨) S. Th., I. ; Sent., I. C. Solutio, Et quia ad rationes in contrarium, Ad sextum.
والإحالة هنا هى إلى الترجمة اللاتينية لكتاب "مقاصد الفلاسفة" ص ٤٥٢ حاشية رقم (١٥)، وانظر :
Algazel's Metaphysics, ed. Muckle, p. 40, 11. 30 ff.

(١٩) S. Th., I. C., CF. C. G sent ., I. C.

(٢٠) .Bonaventura, I. C., quinta

(٢١) Thomas, In 11 sent., I. C.

(٢٢) Id. In Viii phys. I. C.

(٢٣) انظر فيما سبق **ص ٥٧٥** وما بعدها .

لكتاب "الأحكام" - ضمن أدلة الحدوث التى لا يرى لها "ضرورة حاسمة وإنْ لم تخل من الاحتمال"؛ وفى شرحه على كتاب "الطبيعة"، يتناوله تماماً باعتباره اعتراضًا على نظرية أرسطو" فى قدم العالم. وكما يشير "الأكويني" نفسه فإن المصدر الذى اقتبس منه هذا الدليل كان هو "ابن رشد" فى تفسيره لكتاب "الطبيعة" (Book v111, Comm. 79) وفى تفسيره لكتاب " ما بعد الطبيعة" (Book x11, Comm.41).

وفى شرح "توما الأكويني"، لكتاب "الأحكام" Sentences وعلى كتاب "الطبيعة" لأرسطو، يبدأ بإيراد المعضلة المثارة ضد قدم العالم على أساس تناهى القوة فيه. وفى شرح "الأحكام" يُستخدم الدليل للبرهنة على استحالة "أن تكون حركة العالم بالضرورة إلى وقت لامتناه وأيضًا للبرهنة على استحالة أن يبقى العالم موجوداً بالضرورة إلى وقت لامتناه.(٢٤) وفى شرحه لكتاب "الطبيعة" يحاول الدليل البرهنة فحسب على أنه "لا يمكن لأى جسم أن يبقى إلى ما لانهاية".(٢٥)

وفيما بعد يختلف تناوله لهذا الدليل فى شرحيه المذكورين.

ففى شرحه على "الأحكام" يقتبس من "تفسير ما بعد الطبيعة "لابن رشد" حل "ابن رشد" لهذه المعضلة بتفسيره أن الحركة اللامتناهية ترجع، فيما يرى "أرسطو"، إلى لاجسمانية الجرم السماوى بطبعه. وفى شرحه لهذا التمييز بين لاتناهى الحركة ولاتناهى الوجود، الذى يعزوه "ابن رشد" إلى "أرسطو"، يزعم القديس "توما" أن لاتناهى الوجود يرجع أيضًا، فيما يرى أرسطو، إلى المحرِّك الأول، مُدَعِّما رأيه برأى "لابن رشد" ورد فى كتابه "جوهر الفلك" De Substantia Orbis.(٢٦) وهذا، فيما نذكر، هو رأى "الإسكندر الأفروديسى" تماما على نحو ما اقتبسه "ابن رشد" فى تفسيره لكتاب "الطبيعة" ولكتاب "السماء والعالم".(٢٧)

(٢٤) Thomas, In 11 Sent. I. C., I. C., sed contra 8.

(٢٥) Id. In VIII Phys., I. C., No. 6.

(٢٦) Id., in II Sent., I. C., Solutio, Et quia ad rationes in contrarium, Ad Octavum.

(٢٧) انظر فيما سبق ص ٥١٦ - ٥١٩ .

مهما يكن الأمر، فإن "الأكوينى" فى شرحه لكتاب "الطبيعة" يقتبس أولاً حلاً للمعضلة، يقول عنه إن "ابن رشد" فى تفسيره لكتاب "الطبيعة" قد أثبته منسوباً إلى "الإسكندر"، وصاغه "الأكوينى" على النحو التالى: "إن الجرم السماوى يكتسب أزليته [فى الوجود] وحركته الأزلية من محرِّك مفارق لامتناهى القوة [أى، المحرِّك الأول]".[٢٨] ثم يستمر فيبيّن كيف أن "ابن رشد" فى تفسيره "للطبيعة"، كما فى تفسيره "لما بعد الطبيعة، قد رفض حلَّ "الإسكندر" للمعضلة. وهو على نحو ما صاغه "الأكوينى" يُقرأ على النحو التالى: "من المستحيل أن يكتسب شىء أزلية وجوده من غيره، إذ يترتَّب على ذلك أن يُصبح ما هو قابل للفساد بذاته أزليًا".[٢٩]

ويجب ملاحظة أن "ابن رشد" نفسه قد اعترف، كما بيَّنتُ من قبل،[٣٠] أن الذى أبطلَ حلَّ "الإسكندر" ذاته هو "يحيى النحوى"، كما يجب ملاحظة أن "القديس توما" لا يشير إلى "يحيى النحوى"، فى أى موضع من مناقشته لهذه المعضلة على الرغم من ورود اسمه فى تفسير "ابن رشد". وأخيراً ، يقتبس "الأكوينى"، مثلما فعل فى شرحه على "الأحكام"، حلَّ "ابن رشد" نفسه للمعضلة،[٣١] والذى يراه "مناقضًا للحقيقة ولمقصد أرسطو" ثُمَّ يشرع فى إثبات ذلك.[٣٢]

(جـ) دليل التعاقب بلا نهاية:

يمكن التعرُّف على دليل واحد، إذن، مستخدم عند جميع هؤلاء اللاهوتيين الثلاثة من المدرسيين، وعلى دليلينْ مستخدمين عند اثنين منهم فحسب، مع بعض الأشكال المتنوعة التى يُعْرَض فيها دليل استحالة التعاقب بلا نهاية، فى علم الكلام.[٣٣]

(٢٨) Thomas, In VIII Phys., I. C. No. 12 .

(٢٩) Ibid.,

(٣٠) انظر فيما سبق ص ٥١٦ – ٥١٩ .

(٣١) Thomas, In VIII Phys. I. C.

(٣٢) Ibid., Nos. 13 - 14 .

(٣٣) انظر فيما سبق ص ٥٤٩ وما بعدها.

أولا، هم يستخدمون جميعًا دليلاً يصفه "توما الأكوينى" و"بوناڤنتورا" بأنه قائم على أساس المبدأ الأرسطى "يستحيل قطع اللامتناهى"،[٣٤] على أن يؤخذ لفظ "اللامتناهى" هنا لا بمعنى المكان اللامتناهى فقط ولكن بمعنى الحركة اللامتناهية كذلك.[٣٥] ويحتجون جميعًا، بطرق مختلفة، بأنه، على افتراض قِدم العالم، سوف تكون الدورات الماضية للأجرام العلوية لامتناهية بالضرورة، وهو ما يستتبع أننا ما كنا لنصل إلى دورة اليوم الراهنة للأجرام العلوية، ومن ثم إلى دورة يومنا الراهن.[٣٦] يرفض "ألبيرت الأكبر" و"توما الأكوينى" على السواء هذا الدليل، حيث يثير الأول ضده اعتراضات ثلاثة ويثير الآخر اعتراضًا واحدًا فحسب.

فـ"ألبيرت الأكبر"، وهو يتمثَّل التمييز الذى اصطنعه لصالح أرسطو كل من "ابن رشد" و"ابن ميمون" بين لامتناه بالذات essential ولامتناه بالعرض accidental أو بين لامتناه بالفعل ولامتناه بالقوة ووصفهما للامتناهى بالعرض أو اللامتناهى بالقوة بأنه لامتناه بالتعاقب، يحتجُّ فى الإبطال الأول والثانى من إبطالاته الثلاثة بأن التعاقب بلا نهاية لدورات الأفلاك، والذى هو لامتناهى بالعرض أو بالقوة ليس مستحيلاً.[٣٧] أما إبطاله الثالث فإننى أعتبره هو نفس ما جاء فى الإبطال الأول عند "توما".

وإبطال "توما" للدليل، على نحو ما صاغه فى "الردّ على الخارجين على المسيحية" Contra Gentiles يُقرأ كما يلى: "مع أن اللامتناهى لا [يُقطع] عندما يكون بالمعيَّة Simultanous وبالفعل، فإنه يمكن أن [يُقطع] عندما يكون بالتعاقب [وبالقوة]؛ طالما أن أى جزء يؤخذ من مثل هذه اللامتناهيات [infinitum] يكون لامتناهيا. وعلى ذلك فإن

(٣٤) Phys. VIII, 9, 265a, 19 - 20.

(٣٥) انظر فيما سبق ص ٥٥٤ .

(٣٦) Albertus, I. C., Prima autem suarum demonstrationum est; Thomas, S. Th., I. C. obj. 6; C. G., I. C., Adhuc, Quia' In II Sent., I. C., Sed contra 3; Bonaventura, I. C., Tertia.

(٣٧) Albertus, I. C., Prima autem suarum demonstrationum absque dubio nihil valet .. Primum ... Secumdum...

أى جزء من الدورات السابقة كان يمكن قطعة، طالما أنه متناهى".[٣٨] وما يريد "توما" قوله هو هذا:

عبارة "أرسطو» وهى إن اللامتناهى لا يمكن قطعه" إنما تشير فحسب إلى الامتداد اللامتناهى المتصل بلا بداية وبلا نهاية، لكن فى حالة اللامتناهى بالتعاقب مثل الزمان اللامتناهى أو التوالد اللامتناهى للناس أو القسمة اللامتناهية للمقادير، الذى يعنى، تبعا "لأرسطو"، أن "صفة مالا نهاية له لك أن تأخذ منه دائما شيئًا بعد شىء، وما تأخذه منه أبدا متناه، إلا أنه أبدا غير ما أخذتَه منه"،[٣٩] فتكون هناك أجزاء من شأنها أن تُقطع.

وفى **خلاصته اللاهوتية Summa Theologica** يتقرَّر باختصار نفسُ الإبطال على النحو الآتى: "تفهم العبارة دائما بكونها لفظا يتلو لفظا قبله. ومهما يكن اليوم الذى نختاره فى الماضى البعيد فإنه يوجد من ذلك اليوم وحتى اليوم الراهن عدد لامتناه من الأيام لا يمكن قطعه".[٤٠]

وعند "بوناڤنتورا" إبطال مؤقت، يُثار ليجاب عليه فحسب. وليس هو الإبطال نفسه الذى لم يُجب عليه "ألبيرت الأكبر" و"توما الأكوينتى". فهو شىء ابتكره "بوناڤنتورا" نفسه. ولكى يبدو لنا معقولا يمكننا افتراض أنَّ "بوناڤنتورا" تصوَّر خصما كان يتمثَّل عبارة "أرسطو" عن أن الزمان والحركة يُقاس الواحد منهما بالآخر، ولو أن وحدات الحركة لامتناهية فسوف تكون وحدات الزمان المطابقة لها لامتناهية أيضًا.[٤١]

(٣٨) C. G., I. C.

(٣٩) Phys. III, 6, 206a, 25- 29.

(٤٠) S. Th., I. C. Ad sextum

(٤١) Phys. IV, 12, 22ob, 14- 32; VIII, 1, 251b, 10- 18.

وفى ذلك يقول "أرسطو": "وليس إنما تُقدَّر الحركة فقط بالزمان، بل قد يُقدَّر الزمان أيضا بالحركة من قبَل أن كُلّ واحد منهما يُحصِّل بصاحبه، فإن الزمان تُحصَّل به الحركة وتُحدُّ من قبَل أنه عددها، وقد يحصَّل الزمان أيضًا بالحركة ويحدَّد بها، فإنّا نقول زمان كبير وزمان يسير. ونحن إنما نُقدِّره بالحركة كما قد يُحصى بالمعدود أيضًا العدد.. ("الطبيعة"، ترجمة إسحق بن حنين، حـ١ ص٤٤٢ – ٤٤٣، بتحقيق عبد الرحمن بدوى). ويقول "أرسطو" أيضًا: "فإن الزمان إنْ كان سرمدا فواجب ضرورة أن تكن حركته أزلية .. إذ كان الزمان إنما هو عرض من أعراض الحركة" ("الطبيعة"، ترجمة إسحق بن حنين، حـ٢ ص٨١٠- ٨١١). (المترجم)

ويمكننا أن نفترض أيضًا أن "بوناڤنتورا" تصور خصمه علاوة على ذلك، وقد فهم من عبارة "أرسطو": "قطْعُ مالا نهاية له محال"(٤٢) أنَّ لامتناهيا، سواء أكان مكانًا لامتناهيًا أو تعاقبًا لامتناهيًا من الحركات لا يمكن قطعه في زمن متناه لكن يمكن قطعه في زمن لامتناه. ويشبه هذا، فيما نذكر، الاستدلال الأرسطي في الجواب على الدليل الأول لـ"زينون" Zeno ضد قابلية قسمة المكان إلى مالا نهاية.(٤٣) وإذ يتمثَّل "بوناڤنتورا" هذا كله، فإنه يقذف بالتحدي الآتي: "لو كان عليك أن تقول [في إبطال الدليل] إن الدورات الماضية للأفلاك لا يمكن حقًا أن تُقطع [في زمن متناه] لأنه ليس لها أول وإنما يمكن تمامًا أن تُقطع في زمن لامتناه [وهو ما ليس له أول كذلك]، فلن تنجو بقولك هذا".(٤٤) وبذلك يواصل "بوناڤتورا" ردَّ الدليل ويقوم ردُّه على محاولة دحض الرأي المفترض في الإبطال وهو أن الدورات اللامتناهية يمكن أن تُقْطَع في زمان لامتناه.(٤٥) إن النقاط الأساسية في ردّه هي: ١ - يثير "بونافنتورا" - على افتراض قِدم العالم- سؤالا هو: هل بمقدورنا أن نُحدِّد في يوم من الأيام حركةً للفلك تكون سابقة على حركته الراهنة اليوم إلى مالا نهاية أو أن ذلك ليس بمقدورنا.

(٤٢) Phys. VIII, 9, 265 a, 10- 20 ؛ وانظر الحاشية رقم ٣٤ .

(٤٣) Phys., VI, 2, 233 a, 24- 31 ؛ وانظر فيما يلي ص ٦٠٩ .

وفي ذلك يقول "أرسطو في إبطاله لحجة زينون في القسمة الثانية «أي في : استحالة المرور بما لانهاية له من النقط في زمان متناه» : إن "قول زنين يقتضب فيه أمرًا باطلاً ، وهو أنه لا يمكن أن يقطع غير المتناهية، ولا أن يلاقي غير المتناهية بأشخاصها في زمان متناه ، لأن الطول والزمان وبالجملة كل متصل يقال غير متناه على ضربين: إما منْ جهة الانقسام ، وإما من جهة الأواخر [أي في التركيب]. فأما ما كان غير متناه في الكم فليس يمكن أن يُلاقي في زمان متناه، وأما ما كان غير متناه بالانقسام فقد يمكن أن يلاقي ، فإن الزمان نفسه من هذه الجهة هو غير متناه . فيكون واجبًا أن غير المتناهي يلزم أن يُقطع في غير المتناهي ، لا في المتناهي ، وأن يُلاقي غير المتناهية ، بغير المتناهية ، لا بالمتناهية" ("الطبيعة" ، ترجمة "إسحق بن حنين"، حـ٢ ص ٦٢٦ - ٦٢٧). (المترجم)

(٤٤) Bonaventura, I. C., Tertia. والنص ، يُقرأ ، بعد تنقيح بسيط ، على النحو الآتي: "Si tu dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, sed etiam bene possunt pertransiri , per hoc non evades". (والنص المطبوع هو: quod)

(٤٥) انظر: Albertus, in III phys., Tract. 11, cap. v.

٢ – يظهر "بوناقنتورا" استحالة أى من هذين البديلين. ٣ – وإذْ بَيَّنا على هذا النحو أننا غير قادرين على تحديد حركة الفلك فى يوم من الأيام تكون سابقة إلى ما لا نهاية على حركته اليوم، فإنه يتوقع أن نستخلص أن الحركات الماضية للأفلاك فى عالم يزعم قِدمه لا يمكن أن تُقطع فى زمان لامتناه.(٤٦)

فى دليل يستخدمه فحسب "توما الأكوينى"(٤٧) و"بوناقنتورا"(٤٨) يقضى بأنه على زعم قِدم العالم، فسوف يكون هناك عدد لامتناه من العلل الفاعلة، غير أنه هذا – تبعا "لأرسطو" نفسه (فى كتاب "الميتافيزيقا". 11, 2)– مُحال. ويصور "الأكوينى" الدليل بتوالد إنسان من إنسان آخر(٤٩) كما يتوالد حيوان من حيوان آخر،(٥٠) ويصوّره "بوناقنتورا" بدورات الأجرام السماوية وبتوالد حيوان من حيوان آخر.(٥١) ويبطل "الأكوينى" هذا الدليل، إبطالا يقوم على التمييز بين اللامتناهى بالعرض واللامتناهى بالذات،(٥٢) وهو التمييز الذى يُرجعه فى كتاب "الأحكام" إلى تفسير "ابن رشد" لكتاب "الطبيعة" لأرسطو (Physics, Book V111, Comm. 47). وفى إشارة "بوناقنتورا" إلى ما كان قد أُشير إليه حتى الآن على أنه "علل ذاتية" essential causes فى مقابل "علل عرضية" accidental causes "بأنها" أشياء رُتِّبت وفقًا لنظام العِلِّية"، يحتج قائلا: "إن قلتَ إنه ليس من الضرورى افتراض توقف النظام [أو التعاقب] فيما عدا فى الأشياء المرَّتبة وفقا لنظام العلِّية، لأنه يجب أن يكون هناك توقف فى العلل، فإننى أتساءل

(٤٦) Bonaventura,I. C., Tertia.

(٤٧) S. Th., I. C., obj. 7; G. G., I. C., Amplius, Sent., I. C., sed contra 5.

(٤٨) Bonaventura, I. C., secunda.

(٤٩) S. Th. I. C., G. G., I. C., In sent. I. C

(٥٠) Thomas, In Sent., I. C.

(٥١) Bonaventura, I. C., secunda.

(٥٢) S. Th., I. C., Ad septimum; C. G., I. C., Quod etiam quinto; In II sent., I. C., solutio, Ex quia... Ad quintum .

حينئذ: ولماذا لا يكون هناك توقُّف فى غيرها؟"[٥٣] فهكذا، أيضًا، يكون إبطال الدليل، الذى يرفضه "بوناڤنتورا"، باقتضاب.

ثالثا، هناك دليل يستخدمه أيضًا "توما الأكوينى" وبوناڤنتورا" فحسب يظهر أنه على افتراض قدم العالم سوف يكون عدد الأيام فى الماضى أو عدد دورات الأفلاك فى الماضى وعدد اليوم الراهن عددا لامتناهيا، مما يترتَّب عليه أنه مع كل يوم مضاف سوف تكون هناك إضافات إلى العدد اللامتناهى للأيام وللدورات،[٥٤] وهو ما سيجعل شيئا ما أكبر من اللامتناهى. وفى إبطال "توما الأكوينى" للدليل، ومن الواضح أنه يستند إلى عبارة "أرسطو"، وهى: "وبطريق الزيادة يكون الشىء بالقوة غير متناه على ذلك المعنى من وجه من الوجوه الذى نقول به فى القسمة إنه غير متناه، وذلك أنَّ لنا فيه أن تجد أبدًا شيئًا ما فاضلاً"،[٥٥] يقول: "إنه لا شىء يعوق اللامتناهى من استقبال زيادة من جهة ما يكون متناهيًا".[٥٦] هذا الإبطال للدليل يثبته "بوناڤنتورا" مؤقتًا فى كلماته لكى يبطله فحسب. وفى هذا الإثبات المؤقت نقرأ ما يلى: "لو قلت إن اللامتناهى هو لامتناه من جهة الماضى فحسب، غير أنه من جهة الحاضر، أى الآن فإنه يكون متناهيا، ومن جهة ما يكون متناهيًا بالفعل فإنه يمكن أيضًا أن يصبح أكبر، فإن هذا القول لن يبطل الدليل". ثم يستمر ليبيِّن أنه، على زعم قِدم العالم، سوف يكون لامتناه أكبر من لامتناه آخر، حتى عندما يكون اللامتناهى الماضى متناهيًا من جهة أى حاضر معلوم لأنه فى أى حاضر بعينه سوف تكون الدورات اللامتناهية للقمر هى على الدوام أكثر من اثنتى عشرة مرة من الدورات اللامتناهية للشمس".[٥٧]

(٥٣) Bonaventura, I. C.

(٥٤) C. G., I. C., Praterae: In II sent., I. C., sed contra 4.

(٥٥) Physics III, 6, 206b , 16 - 18.

(٥٦) C.G., I. C., Quod etiam quatro; In II Sent., I. C., Solutio, Et quia ... Ad quartum.

(٥٧) Bonaventura, I. C., Prima.

وعلى الرغم من أنه لم يؤخذ أى دليل من هذه الأدلة، التى أوردناها تحت (البند جـ: "**دليل التعاقب بلا نهاية**")، مباشرةً من أعمال "ابن رشد" أو من أعمال "ابن ميمون"، فإنها لا تزال تكشف عن التأثير الأكيد للأشكال المختلفة للدليل الكلامى على "استحالة التعاقب بلا نهاية"، على نحو ما أمكن لثلاثة من كبار اللاهوتيين المدرسيين معرفته من خلال "ابن ميمون" و"ابن رشد".

الفصل السادس

المذهب الذَّرى



المذهب الذَّرى

(١) إثبات المذهب الذَّرى

١ - أصل المذهب الذَّرى فى علم الكلام

بدأت تظهر من بدايات القرن التاسع الميلادى مناقشات فلسفية فى علم الكلام من قبيل مناقشة معنى الجسم والجوهر والحركة والأعراض إلى غير ذلك(١) . وأعطيت هذه المفاهيم معانى متنوعة، يمكن ردُّ كل منها إلى مصادر يونانية إما أصلية أو منحولة، وهى التى كان بوسع المتكلمين معرفتها، بعضها مباشرة عبر ترجمات وبعضها الآخر بطريق غير مباشر، بالسماع فحسب.

من هذه المصادر اليونانية كانت معرفة المتكلمين المسلمين بالذرَّات أيضا. يتأكد هذا من كون الألفاظ العربية الأساسية التى استخدموها فى أوائل مناقشاتهم عن المذهب الذَّرى، فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى، هى الألفاظ المترجمة عن اليونانية. على هذا النحو، فإن اللفظين العربيين اللذين استخدما للتعبير عن الذرَّات وهما : " لا يتجزأ "(٢) و " لا ينقسم "(٣) ، هما ترجمة للفظين اليونانيين ἄτομον(٤) و ἀδιαίρετον(٥) . واستعمال لفظ " جوهر " Substance بمعنى " **ذرة** "(٦)

(١) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق، ص ٥٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص٣٠٧ .

(٤) Phys. VIII, 9, 265 b, 29.

(٥) De Gen. et corr., I. 1, 314a, 21; Metaph. V, 3, 1014b, 5; وانظر "المعجم" الملحق بالطبعة اللاتينية لشرح "ابن رشد" الأوسط على كتاب "الكون والفساد" لأرسطو، تحت الاصطلاحين : Indivisibilia و indivisiblis

(٦) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٣١١ .

atom يعكس أيضا عبارة " أرسطو " عن " ديمقريطس " بـ " أنه كان يُصيِّر جواهرَ (ουσιας) الأعـظـام – التى لا تـتـجـزأ (ατομα) " [٧] . إلى جـانب هذا الدليل الإيتيمو لوجـى يمكـن أن نضـيف شهـادة " ابن حزم " ، التى يقول فيها: إن المذهب الذرِّى فـى علـم الكـلام " يُنسب إلـى بعض الأوائل " [٨] . وينسب " ابن ميمون " ، بالمثـل ، أصـل المـذهب الـذّرى فـى علـم الكـلام إلى " الفلاسفة المتقدمين " (ha-ri' Shonim; ha-kadmonim)[٩] . وهمـا يقصـدان بشـكل أساسى " ليوقيبوس Leucippus و " ديمقريطس " Democritus السـابقين على سـقـراط، بالمعنى الذى استخدم فيه " الشهرستانى " لفظ " القدماء " [١٠] . وهكذا يذكر أن " ديمقريطس " هو المؤسس للمذهب الذرِّى كل من " إسحاق اسرائيلى [١١] ، و " فخر الدين الرازى " و " الجرجانى " و " الشيرازى " [١٢] . ويُشار إلى " إبيقور " وحده على أنه هو الذى أدخل إلى النظرية الذَّرية الرأى القـائل إن العـالم وُجـد عن الذَّرات بمجـرد المصادفة[١٣] . وفى الفلسفة اليونانية، بعد قول " بلوتارك " Plutarch إن " إبيقور " يزعم أنه يؤكد نفس المبادئ [التى أكدَّها " ديمقريطس " من قبل] ، يلاحظ ساخراً أن ما كان " إبيقور " يفعله حقا هو أنه كان " يسْرق من ديمقريطس " [١٤] .

وعلى أية حال ، فإنه لأمر غريب أن يلتزم كل المتكلمين إلا قليل منهم بقبول المذهب الذّرى، الذى كانت معظم مدارس الفلسفة اليونانية قد رفضته ، يستثنى من المتكلمين

(٧) Metaph. VII, 13, 1039a, 10 - 11. واللفظ اليونانى ουαια بمعنى: الذَّرة يوجد فى التراث اللاحق لأرسطو؛ وانظر : Bailey, "The Greek Atomists and Epicurus", p. 124, n. 6, p. 345, n. 3.

(٨) ابن حزم : "الفصِل" ، حـ٥ ص ٦٩ .

(٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، حـ١ ص١٢٢.

(١٠) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص ٢٥٣؛ وانظر: ص٣١١.

(١١) انظر : Yesodot, p. 43, 11. 10 11; De Elementis, p. 8a, 11. 17 - 19.

(١٢) Pines, Atomenlehre, pp. 96 - 97.

(١٣) سعديا : "الأمانات والاعتقادات" ، الفصل الأول، النظرية التاسعة؛ ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، حـ١ ص١٩٨ .

(١٤) Adversus Coloten 8, 111 B- C.

" النظّام " المعتزلي، و " هشام بن الحكم " الرافضي، وبعض الرافضة الآخرين وكذلك " ابنُ كُلاَّب " السلفي ، طبقا لرواية متأخرة[١٥] . ففي الفلسفة اليونانية رفض الذّرية المبكرة عند " ليوقيبوس " وديمقريطس " كل من " أفلاطون " و " أرسطو " على السواء، ورفضت كل مدارس الفلسفة اليونانية التي ازدهرت بعد أرسطو ذريّة " إبيقور " المتأخرة. ولم يكن المذهب الذرى موضع ترحيب الفلاسفة " الكتابيين[١٦] Scriptual philosophers الذين سبقوا علم الكلام. فقد تحالف " فيلون " [١٧] و " آباء الكنيسة " على السواء مع المدارس البارزة في الفلسفة اليونانية على رفض المذهب الذرى وذلك[١٨] - فيما هو واضح - على أسس فلسفية خالصة، دون أن يجعلوا منه مسألة دينية، حتى برغم أنهم قد يجدون عرضا آياتٍ من الكتاب المقدّس تدُعّم اختيارهم العقلي[١٩] . وتبنِّي علم الكلام لهذا المذهب المشكوك فيه على وجه العموم ودمجه في عقيدة دينية هو أمرٌ يتطلبُ تفسيراً.

ربما يكون التفسير هو أن المسلمين عندما أصبحوا، في القرن التاسع، على دراية بالمذهب الذرّى ، عرفوا كذلك أن مَنْ سلَّموا بالذرات أنكروا العلِّية ، على حين أنّ مَنْ سلَّموا بقابلية المادة للقسمة اللامتناهية أكّدوا العلية . وهكذا ارتبط إنكار العلِّية في ذهنهم تاريخيا بالمذهب الذرّى . وليس من المؤكد ما إذا كان ذلك الارتباط يعني بالنسبة لهم أيضا ارتباطا منطقيا، لأن " معمَّرا " ، الذي كان ذَرّيا يُسلِّم، كما سنرى ، بالعلِّية[٢٠] . والحاصل أن المسلمين، قبل ذلك بقرن تقريبا ، قد تحوّلوا أيضا إلى الرأى القائل بأن تعاليم القرآن حول القدرة الإلهية لا تسمح بالاعتقاد بأن الله يستخدم عللا وسيطة في الأفعال الإنسانية وفي أفعال جميع الأشياء الأخرى على السواء ، وعلى حين ظهرت في

(١٥) انظر فيما يلي ص ٦٤٧ حاشية رقم ١ .

(١٦) يقصد بـ **الفلاسفة الكتابيين** عموما أولئك الذين أسسوا نظرهم العقلي على نصوص الوحي وتحركُوا في مجاله بهدف الدفاع عن العقيدة الدينية. والإشارة هنا بوجه خاص هي إلى بعض أصحاب الديانتين اليهودية والمسيحية. (المترجم)

(١٧) انظر: Philo, 1, pp. 166, 314 - 315.

(١٨) انظر: K.Lasswitz, Geschichte der Atomistik, 1, pp. 11 - 30.

(١٩) انظر: Philo, 1, pp. 314 - 315.

(٢٠) انظر فيما يلي ص ٧١٦ ؛ ٧٢٢ .

علم الكلام معارضة اعتزالية لهذا الرأى فيما يتعلّق بالأفعال الإنسانية لم تكن هناك معارضة فيما يتعلق بجميع الأشياء الأخرى فى العالم، باستثناء ما ذهب إليه بعض أفراد من المعتزلة[٢١] .

هكذا، على خلاف معارضة المعتزلة فيما يتعلّق بالأفعال الإنسانية ، ومعارضة بعض أفراد من المعتزلة فيما يتعلقّ بالأفعال عموما ، اعتبر المتكلمون الله < تعالى > هو العلّة المباشرة لكل ما يحدث فى العالم ، وهو ما كان يعنى إنكار العلّية . وإنكار العلية هذا، على أسس دينية خالصة، هو ما جعلهم يميلون إلى قبول المذهب الذَّرى الذى كان مرتبطا فى أذهانهم تاريخيا بإنكار العلّية[٢٢] ، على الرغم من أنهم، كما سنرى فى فصل العِلّية ، وعلى أسس دينية خالصة بالمثل، قد رفضوا المصادفة ، مع أن المصادفة كانت مرتبطة تاريخيا بالمذهب الذَّرى الذى قبلوه . ومن الواضح أن استبدال القُدرة الإلهية بالمصادفة كان أسهل عليهم من التوفيق بين قُدرة الله وبين العلّية .

وما إن قَبل المتكلمون هكذا النظرية الذريّة على أساس من اعتبارات دينية غير مباشرة ، حتى بدأوا يُدعّمونها بأدلة دينية مباشرة .

أُسِّست هذه الأدلة الدينية المدَعّمة للنظرية الذرّية إما بالنظر إلى جانب آخر من جوانب القدرة الإلهية أو بالنظر إلى علم الله . ويُقدِّم " الأشعرى " الدليل المستند إلى قُدرة الله ، وهو يعرض لاختلاف المتكلمين حول الذّرات ، وذلك على النحو التالى: "واختلفوا: هل يوصف البارئ بالقُدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزّأ ؟ فأنكر ذلك " النَظّام " ومَنْ أنكر الجزء الذى لا يتجزّأ "[٢٣] . على حين قال " أبو الهذيل " ، الذى سلّم بوجود الذرّات: " إن الجسم يجوز أن يُفرِّقه الله

(٢١) انظر فيما يلى ص ٧٧٦ .

(٢٢) يبدو أن هناك اقتراحًا بهذا التفسير يُقدِّمه القرّائى هارون بن إليجا النيقوميدى" Aaron Ben Elijah of Nicomedia ، وذلك فى العبارة الآتية : "لا يوافق شيوخ النظر [أى المتكلمون] على الرأى المذكور سلفًا، أى أن لوجود الأعراض فى الأجسام عللا، زاعمين أنها توجد بفعل الفاعل الأول Agent Prime بدون وساطة علة من العلل ، وبذلك أقرّوا وجود الذرّات التى يفترض أن تكون الأجسام متكونة منها" (Eṣ Ḥayyim 4, p. 17, 11, 34- 37)

(٢٣) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين، ص٥٨٦ ؛ وانظر : ص٥٩.

سبحانه ويُبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءًا لايتجزأ "(٢٤) . فهذا الخلاف حول الذَّرات يظهر إذن بما هو خلاف حول مسألة ما إذا كان الله يقدر على أن يُفرِّق الأجسام المجتمعة إلى أجزاء لا تتجزَّأ وما إذا كان يقدرُ أيضا على أن يردَّها إلى جزء واحد لا يتجزَّأ . ونفس الدليل ‹ المستند إلى القدرة الإلهية › يثبته " ابن حزم " على النحو التالى: المعترضون على القول بالجزء الذى لا يتجزأ " إنْ قالوا هل ألَّف أجزاء الجسم إلا الله تعالى ؟ فلابد من نعم . قالوا: فهل يقدر الله على تفريق أجزاء حتى لا يكون فيها شىء من التأليف ولا تحتمل تلك الأجزاء التجزئ أم لا يقدر على ذلك ؟ فإن قالوا لا يقدر عجَّزْتم ربَّكم تعالى ، وإنْ قلتم يقدر فهذا إقرارٌ منكم بالجزء الذى لا يتجزأ "(٢٥) . والدليل القائم على ‹ صفة › العلم ، فى صورته البسيطة كما أثبته " البغدادى " ، يحاول أن يُبيِّن أن إمكانية تجزئة الجسم إلى ما لا نهاية له من الأجزاء المتضمنة فى إنكار الذرَّات ، تقتضى ألا تكونَ أجزاؤه محصورة فى علم الله. وفى هذا ردٌّ لقوله ‹ تعالى ›(٢٦): ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ (سورة الجن : ٢٨)(٢٧) . ويقول " ابن ميمون " ، وهو يعكس تأثره بكل هذه الأدلة : إن المتكلمين قبلوا تلك النظريات عن الجزء الذى لا يتجزأ وعن الخلاء لأنهم رأوها " أمورا مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل

(٢٤) المصدر السابق ، ص٣١٤ ، وانظر : ص٥٩ .

(٢٥) ابن حزم : " الفصل " ، جـ٧ ، ص٩٤.

(٢٦) جاء فى المتن هنا (ص٤٧٠) "a rejection of the Prophet's saying" وهو ما أثرنا ترجمته بالطبع : "وفى هذا ردٌّ لقوله تعالى ». ومن اللفت للنظر أن المؤلف كان ينقل هنا قولاً « للبغدادى» بنصه (من كتاب الفرق بين الفرق ص ٣١٦) وحرص على اثباته بين حاصرتين ، ومع هذا فإنه يتصرَّف عمدا فى نص البغدادى وحاشا أن يَعْتبر « البغدادى » أو أى مسلم أن آيات الكقرآن الكريم هى أقوال النبى ؛ فالقرآن الكريم بلفظه ومعنا وحى من الله سبحانه وتعالى وهو يتميز بذلك عن الحديث النبوى الشريف الذى هو وحى بالمعنى دون اللفظ ، ويتنزهُ عن أن يكون قول بشر ، إلاّ على سبيل البلاغ عن رب العالمين. (المترجم)

(٢٧) البغدادى: "الفرْق بين الفِرق"، ص٣١٦، ص١٢٣. وهناك عبارة موازية جاءت على لسان : سليمان: Sol-omon « عليه السلام » (١١:٢٠) هى: "لكن بمقياس وعدد ووزن رتَّبت كلَّ الأشياء" (انظر: حزقيال، الإصحاح الأربعون: آية١٢؛ أيوب، الإصحاح الثامن والعشرون: آية ٢٥)، يستخدمها القديس "أوغسطين" ليبرهن على أن الأشياء المادية برغم أنها منقسمة إلى ما لا نهاية، فإنها تظل كلها معروفة لله. (De Civ. Dei X11, 18). وانظر فيما سبق ص٢٨٨.

صاحب شيريعة "[٢٨] . وبالطبع ، كانت هناك أدلة فلسفية ، أيضا ، تُدعّم المذهب الذرّى[٢٩] ، غير أن هذه الأدلة ظهرت مؤخرا وكانت تُستخدم باعتبارها عاملا مساعداً للأدلة الدينية. ذلك أنه يجب التماس الدافع الأصلى لتبنّى المذهب الذرى والدعم الأساسى له، كما حاولنا أن نبيِّن من قبل، فى اعتبارات دينية[٣٠] . ومن الضرورى ، على أية حال ، أن يُقال ، بالإضافة إلى ذلك ، إن الدليل المستند إلى < صفة > القدرة الالهية هو سلاح ذو حدين . فنفس الاستدلال ، المستند إلى تقرير القدرة الإلهية ، الذى ندلل بمقتضاه على أن الله قادر بالضرورة على تفريق الأشياء إلى أجزاء لاتنقسم، يمكن أن ندلل به كذلك على أن الله قادر على تفريق الأشياء إلى أجزاء قابلة للقسمة على الدوام . وقد أجاب " يوسف البصير " Joseph al- Basir ، وهو واع بهذا الدليل، فجعل عدم انقسام الذرات من المستحيلات التى لا تدخل تحت قدرة الله[٣١] . ويمكن أن يُضاف إلى ذلك القول بأن " الغزالى " ، الذى شارك المتكلمين فى إنكارهم للعلّية ، رفض المذهب الذَّرى[٣٢] . ولم يكن الارتباط التاريخى بين إنكار العلّية وبين المذهب الذرى يعنى بالنسبة إليه – فيما هو واضح – ارتباطا منطقيا . وهو لم يتهيَّب أيا من الدليلين الدينييْن ، تماما كما لم يتهيَّب " القديس أوغسطين " الدليل الأول[٣٣] ، ولم يتهيَّب " يوسف البصير " الدليل الثانى[٣٤] . لكن الدواعى الدينية التى أدت بعلماء

(٢٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" جـ١ ص١٢. وانظر "تفسير الطبيعة "لابن رشد" val. 1v, p. 418 IK، والمقتبس فيما بعد ص٨٠٣ حاشية رقم ٤.

(٢٩) ابن حزم: "الفصل" جـ٥، ص٩٣، ٩٤، ٩٦؛ (.Eṣ Ḥayyim 4, p. 14"

(٣٠) Mabilleau, Histoire de la philosophie Atomistique, p. 326, ويرفض "مابيو" تفسير "ابن ميمون" بوجود دافع دينى للمذهب الذّرى عند المسلمين على أساس أنه لم يعرفْ ما هو ذلك الدافع الدينى. ويرفض "بينيس" فى كتابه "مذهب الذّرة" Pines, Atomenlehre, p. 94 وجود دافع دينى على أساس أنه لا يفسر لنا كل شىء عن التصوّر الذرى عند المسلمين.

(٣١) Maḥkimat 1, p. 105b, 11. 4- 5, 21, p. 1117b, 11. 11- 21

(٣٢) انظر فيما سبق ص ، ٩١

(٣٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧.

(٣٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٣١ .

الكلام إلى تبنِّى المذهب الذَّرى جعلت من المستحيل عليهم أيضا أن يتبنّوا المذهب الذرى فى صورته الأصلية على نحو ما كان متصورًا فى الفلسفة اليونانية .

فأولا، على أساس اعتقادهم بحدوث العالم ، كان يجب أن تكون الذَّرات ، التى هى الأجزاء المكوِّنة للأجسام فى العالم عندهم ، حادثةً أيضا . ولم يكن هذا رأىَ مَنْ سلَّموا بالخلق من مادة قديمة(٣٥) .

وثانيا ، برفضهم لقابلية انقسام المادة إلى ما لا نهاية على أساس أن اللامتناهى لايمكن لله معرفته ، فإنهم لم يستطيعوا تماما قبول الرأى الذى سَلَّمت به كل المدارس الذرِّية اليونانية ، والقائل بلاتناهى عدد الذرات . وهكذا يُقال على وجه العموم عن أصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ من المتكلمين إن إحدى عقائدهم الأساسية، فى معارضة لأرسطو ، الذى كان يُسَلِّم بقابلية المادة للانقسام إلى ما لانهاية وببعض أنواع اللاتناهى الأخرى ، هى إنكار وجود اللامتناهى بأى حالٍ كان(٣٦) .

٢ - شذرة مجهولة منحولة على ديمقريطس ولا امتداد الذرَّات فى علم الكلام(٣٧)

بينما قد تُفسِّر الاعتبارات الدينية انحراف معظم الذَّريين المسلمين عن المذهب الذَّرى اليونانى فيما يتعلق بمشكلة قدم الذَّرات ولا نهائيتها لم يكن ممكنا أن يُفسِّر اعتبار دينى ما انحراف مدرسة بأكملها من الذريين المسلمين عن المذهب الذرى اليونانى حول مشكلة عظم **magnitudinousness** الذَّرات.

(٣٥) انظر فيما سبق، ص٥٠٠ - ٥٠١ .

(٣٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧٣، المقدمة الحادية عشرة. ويُبيِّن "ابن ميمون" أن من "المقدمات العامة التى وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم وهى ضرورية فى إثبات ما يريدون إثباته.. [المقدمة الحادية عشرة].. قولهم: إن وجود ما لا نهاية له مُحال على أى حال كان". (المترجم)

(٣٧) إعادة نشر مع بعض التنقيحات لبحثى: Politische ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin (1967), pp. 593- 606.

إن الذرات تُقدَّم فى الفلسفة اليونانية، سواء عند " ليوقيبوس " أو " ديمقريطس " أو عند " إبيقور " ، على أنها دائما ذوات عظم. وعن ذرات " إبيقور " يقول " أرسطو " : إنها ذوات حجم bulk (ογκος)(٣٨) ، وعن ذرات " ديمقريطس " يقول ، إنها تختلف فى العظم ‹ المقدار › magnitude (μεγεθος)(٣٩) . أما عن الذرات الإبيقورية، فإن " إبيقور " نفسه يقول فى خطابه إلى " هيرودوت " Herodotus إن " بعض تغيّرات فى العظم يجب افتراضها"(٤٠) ، وفى الكتاب المنسوب إلى " فلوطرخس " : " الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة De PLacitis Philosophorum الذى ترجم إلى العربية قبل القرن التاسع، يقول " فلوطرخس " عن ذرات " ديمقريطس " و " إبيقور " على السواء إنها " أجسام " ولها " عِظمَ "(٤١) . وعلى أية حال ، فقد كان هناك اختلاف ، فى علم الكلام ، حول ما إذا كان الذّرات ذوات عظمَ magnitudinous أم لا. وأقدم كتاب عربى لدينا عن آراء المتكلمين ، وهو " مقالات الإسلاميين " للأشعرى (+٩٣٣م) ، يورد رأى عدد من علماء الكلام المسلمين ، كلهم من القرن التاسع ، حول هذه المسألة . وجميع مَنْ أورد " الأشعرى " آراءهم ، باستثناء واحد منهم فقط ، قالوا: إن الذرّات لا ممتدة(٤٢) . وعلى نحو ما ، فى النصف الأول من القرن العاشر بعد ذلك ، كانت هذه المسألة هى إحدى مواطن الخلاف بين مدرسة البصرة ومدرسة بغداد . فمدرسة البصرة، ويمثلها " أبو هاشم " ، زعمت أن الجزء الذى لا يتجزأ له " مساحة "(٤٣) وأنه " متحيِّز "(٤٤) ، على حين زعمت مدرسة بغداد، ويمثلها " الكعبى " أن الجزء الذى لا يتجزَّأ لا يُقاس(٤٥) ولا يتجزَّأ(٤٦) . وفى

(٣٨) De Gen. et Corr. 1,8,3256,30.

(٣٩) Phys. 111, 4, 203b, 1.

(٤٠) Apud Diogenes Laertius, X, 55.

(٤١) H. Diels, Doxographie Graeci, 1. 3, 18, p. 285a, 11. 3, 14.

(٤٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٧– ٣٠٨ وانظر: Otto Pretzel, "Die Frühi slamische-Atomenlehre," Der Islam, 19: 120 (1930).

(٤٣) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص٤٨.

(٤٤) المصدر السابق، ص٣.

(٤٥) المصدر السابق، ص٣٨.

(٤٦) المصدر السابق، ص٤١– ٤٢.

زمن " ابن ميمون " ، فى القسم الأخير من القرن الثانى عشر، يبدو أن إنكار امتداد الجزء الذى لا يتجزأ قد أصبح الرأى السائد فى علم الكلام . وهو يصوغه على النحو التالى : " زعموا أن العالم بجملته أعنى كل جسم فيه هو مؤلَّف من أجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحدِ منها كمٌ بوجه"[٤٧] .

والسؤال هو: مِن أين أتى مثل هذا التصور للاامتداد الذرات ؟ من الواضح تماما أنه قد جاء من مكان ما بالضرورة ولم يكن ممكنا أن يظهر فى الفلسفة العربية على نحو تلقائى ، لأنه لا يوجد سبب دينى أو عقلى ، يمكن تصوره يُفَسِّر السبب فى وجوب ابتعاد الفلسفة العربية فى مسألة كهذه عن مصدرها الأصلى< أى المذهب الذرًى اليونانى > .

الإجابة التى قدمها الدارسون المحدثون هى أن هذا التصور قد جاء من الفلسفة الهندية . ويذهب " مابيو " mabilleau ، أولُ مَنْ اقترح هذه الإجابة ، إلى أبعد من ذلك بتأكيده على نحو شامل أن أصل النظرية الذرية بأكملها فى الفلسفة العربية هو المذهب الذّرى الهندى . والمذهب الذرّى الهندى هو فى الحقيقة مصدر حتى للمذهب الذرّى اليونانى[٤٨]. ويعترف " بينيس " Pines بتدبّر أكثر ، بالأصل اليونانى للمذهب الذّرى العربى لكنه يجد أن بعض عناصره ، ومن بينها تصور لا امتداد الذَّرات ، ترجع إلى المذهب الذرّى الهندى[٤٨أ] . ولكن يبدو لى ، أنه على حين يجب الاعتراف بأن عناصر معينة فى المذهب الذرى الإسلامى هى من أصل هندى ، فما يزال من الممكن التساؤل عما إذا كان تصور لا امتداد الذرات هو من بين هذه العناصر . فكل عناصر المذهب الذرى الإسلامى التى تظهر ذات أصل هندى هى مضافة إلى عناصر مشتقة من الفلسفة اليونانية ، وغير مضادة لها. غير أن لا امتداد الذرات هو شيء مضادٌ لتعاليم المذهب الذرّى اليونانى . وبالتالى ، لو اعترفنا ، كما يجدر بنا، بأن النظرية العامة للذريّة الإسلامية هى يونانية الأصل ، فلن يكون هناك سبب كاف فلسفى أو دينى نستطيع أن نفسر به السبب فى حلول الذرات اللاممتدة فى المذهب الهندى محل

(٤٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٣٥.

(٤٨) Mabilleau, Histoire de la Philosophie Atomistique, 1, 51- 60, 301- 377.

(٤٨أ) S. Pines, Beiträge Zur islamischen Atomenlehre (1936), pp. 94- 123.

الذرّات الممتدة فى المذهب اليونانى ، خاصة طالما كان الرأى الأخير موضوعا لصعوبة أكبر من الرأى السابق . ويجب أن نفترض ، حتما ، أن الذرّات اللاممتدة لها على نحو ما أصل يونانى . صحيح ، إنه لا يوجد شىء شبيه بهذا الرأى فى الفلسفة اليونانية ، غير أن الأمر يكون على هذا النحو فحسب لو أننا نقصد بالفلسفة اليونانية التعاليم التى تشتمل عليها الكتابات الأصلية authentic للفلاسفة اليونان أنفسهم . لكن هذه الكتابات لم تكن هى المصدر الأول ، ولم تكن بالتأكيد هى المصدر الوحيد ، الذى حَصَّل منه المسلمون معرفتهم الأولى بفلسفة اليونان . فقبل ترجمة مثل هذه الكتابات الأصلية إلى العربية ، التقط المسلمون كل أنواع المعرفة المتفرِّقة والمشوَّهة غالبا عن الفلسفة اليونانية من كتابات منحولة ، إما مترجمة عن اليونانية أو مؤلفة أصلا بالعربية . وكانت المراكز الشرقية للتعليم اليونانى ، مثل حرَّان وجنديسابور ، تربة لتفريخ مختلف الآراء المشكوك فيها والمنحولة ومختلف التلفيقات . وأمثلة هذا النوع من الكتابات المزوَّرة محفوظ فيما أثبته " الشهرستانى " عن فلاسفة اليونان ، وهو ما يحمل دليلا باطنيا على كونه أقدم بكثير من الترجمات العربية لأعمال فلاسفة اليونان الأصلية . هذه الكتابات المظنونة Doxogaphy تشتمل على روايات لتعاليم الممثلْين الرئيسيين للمذهب الذرى اليونانى: على روايتين عن ديمقريطس ورواية عن " إبيقور " . لندرس هذه الروايات الثلاث ونرى أى انطباع كان يمكن أن يخرج به المسلمون الأوائل من هذه الكتابات المظنونة < المشكوك فى وثوقها > عن المذهب الذَّرى اليونانى.

إحدى الروايات عن " ديمقريطس " ، والتى تتكون من حِكَم أخلاقية أساسًا، تشتمل أيضا على العبارة التالية: " .. وله آراء فى الفلسفة وخصوصا فى مبادئ الكون والفساد ، وكان أرسطوطاليس يؤثر قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهى ، وما أنصف "(٤٩) . هنا ، إذن ، يُقدَّم أحد الممثلين الرئيسيين للمذهب الذَّرى اليونانى على أن له آراء تخصه فى الكون والفساد . ويمكننا أن نفترض ، على نحو معقول ، أن أولئك المسلمين الأوائل ممن أمكنهم الانتفاع بهذه الآراء المظنونة كان لديهم، من قبل، بعض المعرفة، المستقاة من مصادر أخرى، عن آراء فلسفية معينة، تشتمل على معرفة عامة وغامضة بالذرات

(٤٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٠٥.

وبالأعراض عند " ديمقريطس " . ومن ثمَّ ، فإنهم عندما طالعوا هذه الكتابات المظنونة عن الآراء الخاصة التى سلَّم بها " ديمقريطس " عن مبادئ الكون والفساد كان من الطبيعى أن يتعرَّفوا فيها على مذهبه الذّرى. وفضلا عن ذلك ، فإنهم لما طالعوا فى نفس هذه الكتابات المظنونة أن " أرسطو " كان يؤثر الآراء التى سلَّم بها "ديمقريطس " عن الذَّرات على رأى أفلاطون كان من الطبيعى أن يوجد عندهم انطباع بأن الذرات والأعراض عند " ديمقريطس " هى مثل المادة والصورة عند " أرسطو " وليست مثل الصور والمثل الأفلاطونية. ولا فائدة هناك من النظر فى أى تصور للذرَّات ذلك الذى استطاعوا أن يصلوا إليه من هذه المقارنة بين الذرات عند " ديمقريطس " وبين المادة عند " أرسطو " . لكن ونحن نعرف أن هناك سؤالا وُجد بين الأرسطاليين عما إذا كانت المادة عند " أرسطو " ممتدة أو غير ممتدة، وهو سؤال كان له صداه مؤخرا، فى الفلسفة العربية[٥٠] ، فإننا نستطيع أن نرى بسهولة كيف أمكَن أن يصل بعض قراء هذه الكتابات المظنونة الى النتيجة التى تفيد أن الذَّرات لا ممتدة.

الرواية الثانية التى تُروى عن " ديمقريطس " هى خليط من آراء متنوعة، لا يوجد فيها أثر لنظريته عن الذرَّات .

وجاءت الرواية عن " إبيقور " ، ضمن كتابات مظنونة عرضها " الشهرستانى "[٥١] فى العبارات التالية : " قال المبادئ اثنان : الخلاء والصور ، وأما الخلاء فمكان فارغ ، وأما الصور فهى فوق المكان والخلاء ، ومنها أُبدعت الموجودات . وكلٌّ ما كُوِّن منها فإنه ينحلُّ إليها فمنها المبدأ وإليها المعاد "[٥٢] . واللفظ العربى " **صورة** " يستخدم ترجمة للفظين اليونانيين εἶδος و ἰδέα ، وبالتالى فإن نسبة الاعتقاد " بالخلاء "

(٥٠) انظر كتابى: Crescas' Critique of Aristotle (1929), m. 18 on pp. 579- 590. وكذلك موجزا فى ص١٠٠- ١٠١.

(٥١) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٢٩٤.

(٥٢) المصدر السابق، ص٢٩٧.

وبـ " الصور " إلى " إبيقور " هنا يعكس فقرة يونانية أُشير فيها إلى ذرات " إبيقور " على أنها مُثُل ideas ، لأنه يُشار هكذا، بالفعل ، إلى ذرات "ديمقريطس" فى الكتاب المنسوب إلى " فلوطرخس " : " الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة "[٥٣] . هنا ، أيضا، لا توجد إشارة إلى أن للذرات المسماة " صورا " عِظما < مقدارا > magni-tude. وعلى العكس، فإن لفظ " صُور " ، عند مَن كانت لديهم من قبل معرفة سطحية بالفلسفة ، يعنى إما " المُثُل " الأفلاطونية أو " الصور " الأرسطية وكلاهما ليس له عِظم.

هناك رواية واحدة فحسب فيما أورده " الشهرستانى " من هذه الروايات المظنونة ، تربط بين " ديمقريطس " و " إبيقور " ، وهى الرواية التى يُقال فيها صراحة عن الذرات عند كليهما إن لها عِظمًا. لكن هذه الرواية ، مثل الرواية التى تسبقها مباشرة عن " هرقليطس " و " هيباسيوس " ، يمكن أن تبدو ، فيما أعتقد، على أنها تحريف متأخر قام به أحد الذين كان لديهم ، قبل " الشهرستانى " ، ترجمة عربية للكتاب المنسوب إلى " فلوطرخس " : " الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة ". وهاتان الروايتان مقحمتان فى قسم عن " فيثاغورس " ، بين فقرة تحتوى على سؤال موجَّه إلى " فيثاغورس " وجوابه عليه[٥٤] وفقرة تبدأ بهذه العبارة " وكان لفيثاغورس تلميذان رشيدان "[٥٥] . والرواية عن " هرقليطس " و " هيباسيوس " والرواية المرتبطة بها عن

(٥٣) انظر: Diels, Doxographi Graeci, 1V, 5, 3, p. 388a, 1. 4. ولفظ ἰδέας فى هذه الفقرة من الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" يستخدم بلاشك بمعنى σχήματα "أشكال"، والشكل هو أحد خصائص الذرات. (انظر فيما يلى: ص٤٨٧ حاشية رقم١). وفى الترجمة العربية للكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس" يترجم لفظ هنا بـ "شكول" shapes (المفرد "شكل"، وذلك فى نشرة "بدوى" ص١٥٨ س٧). وانظر أيضا Nemesius in De Natura Hominis 2 (PG 40, 536B; cf. Diels, loc. cit.) حيث يرد لفظ σχῆμα على أنه وصف للذرات. وفى فقرة مقتبسة من "سمبليخوس" فى: Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Demokritos B, 167, والتى نَبَّهنى إليها الأستاذ شارلز هـ. خان Charles H. Khan، يُستخدم اللفظ ειδos للدلالة على الذرَّة. وهنا أيضا يُستخدم لفظ ειδος بلا شك بمعنى σχημα

(٥٤) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٢٧٧.

(٥٥) المصدر السابق، نفس الموضع.

" ديمقريطس " و " إبيقور " والتي جاءت بين هاتين الفقرتين ، لأشأن لهما " بفيثا غورس " . فالفقرتان مأخوذتان ، كما سنرى ، من الترجمة العربية للكتاب المنسوب إلى " فلوطرخس " : " الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة " بما أنهما لاحقتان زمنيا للرواية التي جاءت عن فيثاغورس. لكن محرِّفَ الرواية، لكي يُفسِّر السبب في إقحامه هاتين الروايتين في رواية عن " فيثاغورس " غَيَّر الكلمات الافتتاحية : " وأما يراقليطس وأباسس الذي يُنسب إلى مطابنطيس Metapontinus[٥٦] " ، وهو ما حدث في كل من الأصل اليوناني والترجمة العربية " لفلوطرخس " المنحول[٥٧] ، لتقرأ هكذا: " ايراقليطس وأباسيس كانا من الفيثاغورسيين "[٥٨] ، وربما بَرَّر لنفسه فعل ذلك على أساسٍ من بعض الشائعات التي كان قد سمعها بالضرورة عن أن هيراقليطس وهيباسيوس كانا من مدرسة فيثا غورس[٥٩] . لكن محرِّفَنا، وهو يتابع بدقة الترجمة العربية للكتاب المنسوب إلى " فلوطرخس " : " الآراء الطبيعة التي ترضى عنها الفلاسفة "[٦٠] ، يقدِّم لروايته عن " ديمقريطس " و " إبيقور " بعبارة : " ابيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقريطس "[٦١] ، والذي يُقرأ أصلها اليوناني فيما ترجمته: " إبيقورس، أبى نيوقيس، الذي تفلسف على وفاق مع ديمقريطس (κατα Δημοκριτον)"[٦٢] . ويقول مُحرِّفُنا أيضا، وهو يتتبع ثانية تتبعا دقيقا العبارة غير الصحيحة إلى حد ما في كل من الأصل اليوناني والترجمة العربية لكتاب " الآراء

(٥٦) **ميتابونتوس** "كانت مستعمرة غنية في لوكانيا، ازدهرت منذ القرن السابع قبل الميلاد، وكانت مركزا للفيثاغورسية إلى جانب كروتونا وفيها قبر فيثاغورس. (راجع شيشرون .De Finibus, 5, 4) (نقلا عن كتاب "الآراء الطبيعية" ضمن مجموع من إعداد عبد الرحمن بدوى، ص١٠٢) (المترجم)

(٥٧) Diels, Doxographi Graeci, p. 283, 11. 17- 18 (والنشرة العربية ص١٠٢ س٤، بتحقيق "عبد الرحمن بدوى").

(٥٨) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص٢٧٧.

(٥٩) انظر: Zeller, Phil. d. Gr. 1,n. 1 pp. 568- 569, pp. 457- 458; Diels, op. cit., pp. 145, 752, 178.

(٦٠) النشرة العربية لكتاب "الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة"، ص١٠٢.

(٦١) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص٢٧٧.

والترجمة العربية المطابقة لما ورد في كتاب "الملل والنحل" هي: "ابيقورس بن ناوقليس من أهل أثينية الذي تفلسف في أيام ديمقريطس". (ص١٠٢) (المترجم)

(٦٢) Diels, op. cit. m. 4, p. 285a, 11. 1-2.

الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة " المنسوب إلى " فلوطرخس " ،: إنه على حين ينسب " إبيقور " إلى الذرَّات " الشكلَ والعِظمَ والثِقَل " فإن "ديمقريطس" ينسب إليها " العِظمَ والشكلَ "(٦٣) .

وهكذا، باستثناء الفقرة الأخيرة المحرَّفة من كتاب " الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة " المنسوب إلى " فلوطرخس " ، لا يوجد شىء فى هذه الكتابات المظنونة التى حفظها لنا " الشهرستانى " ، والتى قد تكون واحدة من أسبق المصادر التى أمدَّت المسلمين الأوائل ببعض المعرفة الغامضة عن المذهب الذَّرى اليونانى، والتى أمكن لهم أن يعرفوا من خلالها أن الذرَّات لها عظم . وعلى العكس من ذلك تماما فلربما أمكن أن توحى هذه الكتابات لهم بأن الذرَّات لا عِظم لها .

لكن ، لم تكن الكتابات المظنونة التى حفظها لنا " الشهرستانى " ، فيما يمكن افتراضه ، هى العمل الوحيد من نوعه الذى أُتيح للمسلمين الأوائل الاطلاع عليه . فقد وجدت. بالضرورة ، كتابات مُلَفَّقة أخرى كثيرة ، ومن الضرورى أن تكون قد وُجِدت تلك الكتابات التى احتوت على آراء مشوَّهة عن المذهب الذَّرى وبخاصة مذهب "ديمقريطس"؛ لأن "ديمقريطس" – فيما يُعرف – كان هو المشجب الأثير الذى تُعلَّق عليه كل أنواع الآراء. فعند "ديلز" Diels ما يُنسب فى شذراته Fragmente der Vorsokratiker إلى "ديمقريطس" هو أكثر مما ينسب إلى غيره مجتمعين . وبعض هذه الشذرات سلّط عليها الضوء فى القرن الأخير فحسب. ولسوف أُضيف إلى هذه الشذرات العديدة المنحولة على "ديمقريطس" شذرةً أخرى تتصل بمسألة المصدر اليونانى الممكن للرأى القائل إن الذرات لا ممتدة.

توجد هذه الشذرة ضمن فقرة من كتاب "الأسطقسات" De Elementis "لإسحق إسرائيلى"(٦٤) ، المكتوب بالعربية والذى فقد أصله العربى وبقيت له ترجمة لاتينية تمت

(٦٣) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٢٧٧، وانظر: Diels, op. cit. m. 4 op. 285a, 11. 12- 15.
(والنشرة العربية لكتاب "فلوطرخس"، ص١٠٢).

(٦٤) **إسحق بن سليمان إسرائيلى:** ويكنى أبا يعقوب: يقول عنه "ابن أبى أصيبعة": إنه "من أهل مصر، ثم سكن القيروان ولازم إسحق بن عمران وتتلمذ له وخدم الإمام أبا محمد عبيد الله المهدى، صاحب إفريقية، بصناعة الطب. وكان مع فضله فى صناعة الطب بصيرا بالمنطق، متصرفًا فى ضروب المعارف.
من أهم مؤلفاته: كتاب الحميات، وكتاب الأغذية والأدوية، وكتاب البول، وكتاب الأسطقسات.. وكتاب الحدود والرسوم وكتاب بستان الحكيم وفيه مسائل من العلم الإلهى. تُوفى قريبا من سنة عشرين وثلاثمائة < هجرية> ". (المترجم)

فى القرن الثانى عشر الميلادى(٦٥) ، وترجمة عبرية تَمَّت فى القرن الثالث عشر الميلادى(٦٦). هذه الفقرة موجودة فى سياق مناقشة "إسرائيلى" للمقصود من تعريف "جالينوس" للعنصر، وهو التعريف الذى يورده "إسرائيلى" فى قوله" العنصر هو أقل أجزاء الشىء(٦٧) . ويناقش "إسرائيلى" عدة معان ممكنة متباينة لتعبير "أقل الأجزاء" المستخدم فى تعريف "جالينوس"(٦٨) . وهو يفترض أيضا وجود مُحاوِر يقترح أن يكون المقصود بـ"أقل الأجزاء" فى تعريف جالينوس هو تلك الأجزاء "التى ينقسم إليها جسم ما بالطبع والتى يتركَّب منها أيضا، مثلما ينقسم جسم ما إلى سطوح والسطوح إلى خطوط والخطوط إلى نقط"(٦٩) . وبعبارة أخرى، فإن "أقل الأجزاء" هى مفاهيم رياضية مثل السطوح والخطوط والنقط، التى يقول "أرسطو" عنها: "كل هذه مباطنة لأشياء أخرى، ولا واحد منها يوجد منفصلا"(٧٠) . وحينئذ يجعل "إسرائيلى" محاورَه يقول، فضلا عن ذلك، إنه يستطيع أن يدعم مثل هذا التفسير لتعريف "جالينوس" "بعبارة ديمقريطس"، وذلك لأن "ديمقريطس" كان يقول: إن الجسم مؤلَّف من سطوح والسطوح مؤلفة من خطوط والخطوط مؤلفة من نقط(٧١) .

بما أنه لا توجد عبارة كهذه فى أى من الفقرات الموجودة التى حفظت لنا تعاليم "ديمقريطس"، فإن "يعقوب جاتمان" **Jacob Guttmann** فى دراسته عن "إسحق إسرائيلى" يعتبر هذه العبارة من تأليف "إسحق إسرائيلى" نفسه ويُصرِّح بأنها تأويل خاطئ من جانب إسحق إسرائيلى" لنظرية ديمقريطس عن الذرَّات(٧٢) . وهذا الحُكم، فيما أعتقد، غير دقيق. فالدليل الباطنى يظهر أن العبارة اقتباس من مصدر ما من المصادر.

(٦٥) Liber de Elementis in Omnia Opera Isaac (1515), fol. 111c- xd.

(٦٦) Sefer ha-yesadot, ed. S. Fried (1900).

(٦٧) De Elementis, for. v11d, 1. 13 (yesadot, p. 1. 7); وانظر: Galen, De Elementis ex Hippocrate, 1, 1 (opera, ed. kühn, 1, p. 48); De Hippocratis et Platonis Placitis v111, (v, p. 661).

(٦٨) De Elementis, fol. v11d, 1. 17- fal. v111a, 1. 5; yesodot, p. 40, 1. 9- p. 43, 1. 1.

(٦٩) De Eelementis, p. 8a, 11. 5- 11 (yesodot, p. 43, 11. 1- 5).

(٧٠) Metaph. X1, 2, 1060b, 16- 17

(٧١) De Elementis, p. 8a, 11. 11- 14 (yesodot, p. 43, 11, 5- 6):

(٧٢) Jacob Guttmann, Die Philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli (1911), p. 13; p. 62, n. 1.

والدليل على هذا دليل مزدوج:

فأولا، هناك الطريقة التى قدَّم: "إسحق إسرائيلى" بها هذه العبارة لمحاوره المفترض هذا . وطبقا للترجمة اللاتينية، التى يبدو أنها ترجمة حرفية دقيقة للأصل العربى، تقرأ العبارة كما يلى: "وهو يدعمه < أى تفسير إسرائيلى لتعريف جالينوس > بعبارة ديمقريطس، لأن ديمقريطس قد قال"(٧٣) . وفى زمان أقدم، قبل استخدام علامات الاقتباس، كانت مثل هذه الكلمات الافتتاحية تعنى أن ما يتلوها هو اقتباس.

وثانيا، هناك تعليق "إسرائيلى" نفسه فى إبطاله لاقتراح محاوره المفترض هذا. ويُقرأ التعليق على هذا النحو : "نقول له : عبارة ديمقريطس التى اقتبستها، أى: عندما توضع النقط معا، فإنه ينشأ خطٌ، هى عبارة قابلة لتأويلين"(٧٤) . ويستمر "إسرائيلى" فيفسرِّ ماهية هذين التأويلين المكنين . إن اقتراح "إسرائيلى" لتأويلين ممكنين لعبارة ديمقريطس، واللذين قدَّمهما هو نفسه على لسان محاوره المفترض هذا، يُبيِّن أيضا أن هذه العبارة ليست من تأليف "إسرائيلى" نفسه. فمن المؤكد أنه ما كان ليقترح تأويلين ممكنين لعبارة صاغها هو بنفسه . العبارة ، بلا ريب ، اقتباس من فقرة منسوبة إلى "ديمقريطس" فى بعض الكتابات الملفَّقة، التى كانت إما مترجمة عن اليونانية أو مؤلفة أصلاً بالعربية استنادا إلى مصادر يونانية.

ويمكن إعادة بناء الفقرة، التى أخذ منها "إسرائيلى" اقتباسَه ، بتمامها على أساس فقرتين "لأرسطو" تتجلَّيان، كما سنرى ، فى ذلك الاقتباس المنسوب إلى "ديمقريطس".

أولى هاتين الفقرتين نجدها فى كتاب "ما بعد الطبيعة"، حيث يقول "أرسطو" عن الأفلاطونيين: إنهم من زاوية من الزوايا يتناولون الواحدية **unity**، التى هى مبدأهم الأول، بما هى "نقطة" رياضية، لأن "الوحدة **unit** هى نقطة بلا وضع"، وعندما يفعلون

(٧٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧١.

(٧٤) De Elementis, p. 8a, 11. 17- 19 (yesodot, p. 43, 11. 10- 11.

ذلك كما يفعل "بعض الآخرين" مثلهم أيضا، أى "ليقويوس" و"ديمقريطس" الذَّريينْ، فإنهم يضعون الأشياء ناتجة عن اجتماع ذلك الذى هو أصغر جزء"(٧٥).

وهنا أيضا تُجْرَى مماثلة بين النقطة الرياضية وبين ذَرَّة "ديمقريطس"، مع أنه يُقصد بهذه المماثلة، عندما تُفحص عن قرب، أن تكون متعلّقة فحسب بعدم القابلية للانقسام، أى أن كلا من النقطة الرياضية وذرَّة "ديمقريطس" غير قابلتين للقسمة؛ وليس هناك أية إشارة فى هذه المماثلة إلى أن ذرة "ديمقريطس"، يجب أن تكون، مثل النقطة الرياضية، بلا أى امتداد(٧٦).

وتوجد الفقرة الثانية فى كتاب "النفس" De Anima، وهى الفقرة التى يحتجّ أرسطو فيها ضد رأى يُعرف بأنه رأى "اكسينوقراط" Xenocrates الذى يزعم أن النفس عدد متحرّك بذاته، مركَّب من آحاد. وينقسم دليل "أرسطو" إلى قسمين: فى القسم الأول(٧٧)، يزعم أن الآحاد units، المكونة للنفس - العدد Soul-number عند "اكسينوقراط"، لا امتداد لها، لكنه وهو يعرض دليله ينتهى، من كون أنها وُجدت متحركة بذاتها، إلى أنها، حتى ولو لم يكن لها امتداد، فيجب أن يكون لها وضع Position، ومن ثمَّ فهى نقط، لأن النقطة، طبقا لعبارة له فى موضع آخر، هى ما لا يقبل الانقسام، أى التى تكون غير ممتدة، لكنها ذات وضع(٧٨). وفى القسم الثانى من الدليل، يبدأ "أرسطو" بعبارة تقرأ، فى ترجمتها الحرفية، على النحو التالى: "ليس بين قول القائل آحاد units وبين قوله أجسام لِطاف « أى ذَرَّات » فرق (γαρ έκ των Δημοκριτον σφαιρων έαν γενωνται στιγματ, μονον δε μενη το ποσον) لأن الهباء، وهى الأجزاء المستديرة التى قال بها ديمقريطس متى صارت منها نقط محفوظة كميتها،

(٧٥) Metaph. X111, 8, 1084b, 25- 28.

(٧٦) فى: De Caelo 111, 4, 303a, 8- 9، وقد وَجَّه الأستاذ هارولد تشيرنس Harold F. Cherniss نظرى إلى قول "أرسطو": "إن ليوقيبوس وديمقريطس، بنظرتيهما فى الذرات، على نحو ما يجعلان الأشياء هى الأعداد أو مؤلفة من أعداد". وهنا أيضا تعنى المماثلة فحسب أن الذَرَّات، مثل الأعداد، لاتنقسم، وتعنى أن الذرَّات، مثل الأعداد، غير ممتدة كذلك.

(٧٧) De Anima, 1, 4, 408b, 30, 409a, 10.

(٧٨) Metaph. v, 6, 1016b, 25- 26, 30- 31.

كان فى تلك الكيفية شىء محرك فاعل ، وهى متحرك مفعول به [أى بمحرِّك غيرها] كالذى يكـون فى الجسم المتصل"(٧٩) . وفى هذا الاقتباس من أرسطو ، والذى أثبتنا ما يقابله فى الأصل اليونانى، لا يتضح المقصود به على وجه الدقة. غير أنه فى شرح "ثامسطيوس" Themistius(٨٠) ، على كتاب "النفس" ، الذى ترجم إلى العربية فى القرن التاسع، شُرحت عبارة "أرسطو" على النحو التالى : "ليس ثمة فرق بين قولنا النفس تتكوَّن من آحاد أو تتكوَّن من أجزاء دقيقة يعتبرها ديمقريطس مستديرة، لأنه إنْ زعم أحد أن الأجزاء المستديرة التى قال بها "ديمقريطس" ليست مستديرة ولكنها نقط محفوظة كميتها، لما كان هناك مانع يمنع بعضها من إحداث الحركة ويمنع أن يكون بعضها الآخر متحركًا، كما هو الحال لو كانت أجساما صغيرة"(٨١) . وربما يكون شرح "ثامسطيوس" على عبارة أرسطو الأصلية ليس واضحا بقدر ما نرجوه، لكن المعنى واضح تماما. فهو يريد أن يقول: لو رغب إنسانٌ فى أن يسمى الكويرات Sepheres الصغيرة أو ذرات ديمقريطس نقاطا لها عظم magnitute ، فله هذا. ويظهر تأويل

(٧٩) De Anima 1, 4, 409a, 10. « والترجمة العربية لإسحق بن حنين، ص٢١ » .
وقد جاء فى تلخيص "ابن رشد". لكتاب "أرسطو" فى النفس، (ص٣٥) ما يلى:-
إنه "لا فَرق بين قول من قال إن النفس هى الوحدات المجتمعة ومَن قال إنها أجزاء غير منقسمة مثل الهباء، وهو قول ديمقريطس.. ومَن قال إنها وحدات لأن هذه الوحدات إذا كانت غير منقسمة وذات وضع كالنقط فهى والأجزاء واحدة بعينها". (تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد عِبرْى، مراجعة محسن مهدى، القاهرة ١٩٩٤، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة)- (المترجم)
وجاء فى "الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو" قول "ابن رشد"، كما يلى:
"ويمكن لإنسان أن يقول إنه لا فَرْق بين الواضع للوحدات كمحركة لذاتها والواضع لهذه الوحدات كأجسام صغيرة فهو بوضعه لها كمحركة لذاتها يضعها كأجسام، وإلاّ فكيف تُعقل الوحدات محركَة لذاتها؟... ولذا فكل واضع لوحدة متحركة عن ذاتها أو لنقطة يضع بالضرورة أجساما صغيرة، بحيث لا فرق فى شىء بين من يضع النفس وحدات أو نقاطا محركة لذاتها وبين ديمقريطس الذى يضعها كويرات صغيرة..". (ص٧٢) (نقله من اللاتينية إلى العربية: إبراهيم الغربى، بيت الحكمة، قرطاج، ١٩٩٧)- (المترجم)

(٨٠) **ثامسطيوس**: Themistius (٣١٧- ٣٨٢م). فيلسوف وثنى علَّم الفلسفة الكلاسيكية فى القسطنطينية. كان رسول الهلينية فى عصره. اهتم بأن يجعل كتابات أفلاطون وأرسطو أقرب منالاً. اعتبر فى العصور الوسطى شارحا مهمًا من شراح فلسفة أرسطو. (المترجم)

(٨١) Themistius in Libros de Anima Paraphrasis, ed. Heinze (1899),: p. 31, 11. 20- 24.

العبارة الأرسطية أكثر وضوحا بشكل حاسم فى شرح "ابن رشد" لها، وهو الشرح الذى يبدو أنه مؤسس على شرح "ثامسطيوس". يقول "ابن رشد": "ويقصد ‹ أى أرسطو › حسب ما يبدو لى : وكذلك من يضع أنه يمكن أن تتحرك النقطة يُسَلَّم بأنه يحدث له **أن تكون النقطة جسما. ولذا نقدر أن نقول حقا إن كويرات ديمقريطس التى تتحرك بذاتها هى من الصغر بحيث يُقال إنها نقاط ، فالنقطة حسب هذا العرض ليست إلاجسما**"(٨٢). هذا التأويل لفقرة أرسطو، كما يتجلىً فى شرح "ثامسطيوس" وشرح "ابن رشد"، يمثل بلا ريب التأويل التقليدى الذى كان سائدا فى مختلف المدارس المتعاقبة بدءا بمدرسة المشائين اليونان واستمرارا مع مدارس أتباعهم من العرب.

ولنتخيَّل إذن أحد الكتاب الملَّفقين a doxographer أراد أن ينقل إلى قرائه رأى ديمقريطس فى أن كل الأشياء على الإطلاق مؤلَّفة من أجزاء لا تنقسم تُسمَّى ذرَّات . وهو رأى مناقض للرأى الأرسطى القائل بقابلية المادة للقسمة إلى ما لا نهاية. ولنتخيَّل علاوة على ذلك أن ملُفِّقنا هذا ، الذى كان يعرف بلا ريب أن النقطة لا تنقسم ، كان يعرف أيضا من عبارة "أرسطو" هذه أن ذرات ديمقريطس يمكن - على سبيل التوسع فى القول - أن تُسمَّى نقاطا . ولنتصور، فضلا عن ذلك ، أنه وقد عرف بالتأكيد أن "أرسطو" قد تكلَّم أيضا ، بجانب النقط الرياضية ، عن السطوح والأجسام ، عَرف كذلك من عبارة "أرسطو" أن السطوح هى أقسام وأجزاء للأجسام ، وأن الخطوط أقسام وأجزاء للسطوح ، وأن النقط أقسام وأجزاء للخطوط(٨٣) . وبتخيُّل أن هذا كله كان يدور فى ذهن ملُفِّقنا فإنه يمكننا أن نتأهَّب لنرى كيف استطاع أن يُخطِّط لعبارة أولية عن رأى "ديمقريطس" فى الذرات تُقرأ فى صورتها الكاملة على هذا النحو: يؤكد ديمقريطس أن مبادئ جميع الأشياء أجسام صغيرة مستديرة لا تقبل القسمة مثل

(٨٢) Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros 1, Comm. 69 (ed. Stuart Crawford [1953], p. 94, 11. 17- 22).
(وقد أثبتنا نص "ابن رشد" هنا نقلا عن النشرة العربية "للشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو" التى أنجزها إبراهيم الغربى، ص٧٢)

(٨٣) Metaph. X1, 2, 1060b, 12- 15.

النقط، حتى إن الجسم يكون مؤلفا من سطوح والسطوح من خطوط والخطوط من نقط". والجزء الأخير من العبارة هو الذى يقتبسه "إسرائيلى" من المحاور المفترض.

وبلا ريب ، فإن ملفقنا وقد استخدم لفظ "نقط" بذلك المعنى الواسع الذى أُستخدم به فى فقرتى "أرسطو"، أى بمعنى شىء ، على حين أنه لا ينقسم، فإنه لا يكون غير ممتد. غير أن أوائل مَن درس الفلسفة من المسلمين ، الذين قرأوا هذه الكتابة الملفَّقة ، عرفوا – فيما هو أكثر احتمالا – ما هو شائع رياضيا وفلسفيا من أن النقطة لها وضع لكن ليس لها عظم أكثر مما عرفوا ما هو مستخدم فى الفقرتين السابقتين الواردتين عند "أرسطو" من معنى فضفاض "للنقط" أى أنها شىء ذو عِظم . والانطباع الذى خرجوا به من مِثل هذا النصّ الملفقّ هو أن ذرّات ديمقريطس غير ممتدة، شأنها فى ذلك شأن النقط الرياضية.

والدليل على أن تلك العبارة الملفَّقة أمكن لها أن تؤدى بالُقّراء إلى افتراض أن ذرات ديمقريطس لم تكن ممتدة نجده فى تعليق "إسرائيلى" نفسه عليها، الذى أشرنا إليه من قبل.

إن "إسرائيلى"، الذى عاش فى زمن تمت فيه ترجمة كتابات "أرسطو" الطبيعية وكتابه فى "ما بعد الطبيعة" إلى اللغة العربية ، وكذلك الكتاب المنسوب إلى "فلوطرخس": "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة"، كان قد عرف ، بلا ريب ، أن "ديمقريطس" قال إن الذرَّات ممتدة ، وأن أرسطو كان معارضا للمذهب الذرى . وعرف "إسرائيلى" أيضا، كما سنرى ، لماذا كان "أرسطو" معارضا. وعرف بكل تأكيد أنه وُجد فى الإسلام، بين أولئك الذين سلَّموا بوجود الذرَّات ، مَن سلَّمَ بأنها غير ممتدة ومَن سلَّم بأنها ممتدة، وذلك لأنه يذكر، فى مناقشته للمذهب الذرِّى ، كلا هذين الرأيين ويقدِّم الأدلّة المضادة لهما معا[٨٤] . ومهما يكن الأمر، فمن المحتمل أنه لم يربط بين لفظ "النقط" فى عبارة "ديمقريطس" ، الذى وضعه فى حديث محاوره المفترض، وبين عبارة "أرسطو" التى يستخدم فيها لفظ "النقط" استخداما فضفاضا أى بمعنى شىء من الأشياء لا ينقسم لكنه ممتد.

(٨٤) Yesodot, p. 49, 11. 14 ff.; De Elementis, p. 8C, 11.

وهكذا، فإنه ، وهو ينقد تفسير محاوره لتعبير "أقل الأجزاء" فى تعريف "جالينوس" للمبادئ بأنها تعنى ما تعنيه "النقط" أو "الذرات" فى العبارة المنسوبة إلى "ديمقريطس" يبدأ قائلا: "يمكن أن تخضع "النقط" فى عبارات "ديمقريطس" لتأويلين ، ولا ينطبق أى منهما على تعبير "جالينوس" "أقل الأجزاء" كتفسير له. والتفسيران، كما يظهر من نقد "إسرائيلى" لهما، يتطابقان مع التصورين اللذين سادا فى الإسلام للذرّات، أى :

١ – تصوّر أن الذرّات لا تقبل الانقسام وليست ممتدة .

و ٢ – تصور أنها لا تقبل الانقسام لكنها ممتدة. ونقد "إسرائيلى" لكلا التصورين الإسلاميين للذرّات وللتأويلين الممكنين لعبارة ديمقريطس المزعومة ينبنى ، كما سنرى ، على دليلين استخدمهما "أرسطو"، أحدهما ضد افتراض أن الجسم مؤلَّف من شىء لا يقبل الانقسام وممتد أيضا، والآخر ضد افتراض أن الشىء الممتد يمكن أن يكون غير قابل للانقسام.

ودليل "أرسطو" ضد افتراض أن الجسم يمكن أن يكون مؤلَّفا من شىء هو فى نفس الآن لا يقبل الانقسام وغير ممتد يمكن أن نجده فى مواضع عدة. وفى موضع منها يحتجُّ بأنه طالما أن تلك الأشياء اللاممتدة ليس لها أجزاء كذلك فإنها عندما تلتقى بعضها ببعض فسوف يكون لقاء "شىء بأسره لشىء بأسره"[٨٥] . لكن إنْ كان ذلك كذلك فإنها لن تستطيع أن تشكِّل جسما ، لأن أى جسم، وهو ما له كميّة متصلة، له أجزاء متميِّزة بعضها عن بعض[٨٦] . وفى موضع آخر يحتجُّ بأن الأجزاء المكوِّنة للجسم لا يمكن أن تكون نقطا، لأنه "عندما تلمس نقطة نقطة أخرى وتوجدان معا لتشكِّلا عظما « مقدارا » مفردا ، فإنهما لا تجعلان الكلَّ أكبر .. ومن ثمَّ، فإنه حتى لو وُضِعت كل النقط معا، فلن تُنتج عظمًا"[٨٧] . وفى موضع ثالث، يتساءل ببساطة ، و"كيف يمكن لعِظمَ أن يكون مؤلَّفًا مما لا ينقسم؟"[٨٨] هكذا يحتجُّ "إسرائيلى"، أيضا، بأنه على

(٨٥) أى لقاء "الكل بالكل" لا لقاء جزءٍ من الشىء بجزء آخر من الشىء. (المترجم)

(٨٦) Phys. V1, 1. 231b, 2- 5.

(٨٧) De Gen. et Corr. 1, 2, 316a, 30- 34.

(٨٨) Metaph. X111, 8, 1083b, 15- 16.

افتراض أن النقط فى عبارة "ديمقريطس" غير ممتدة، فإن الاقتران بين أى نقطتين سوف يكون على هذا اقتران الكل بالكل ، لكن "لو .. أن اقتران نقطة بنقطة أخرى هو اقتران الكل بالكل ، فلسوف تشكِّل النقطتان إذن نقطة واحدة ولسوف يكون مكانهما مكانا واحداً ، لأن كلَّ الواحد هو كلُّ الآخر ، دون أن نرى امتداداً لأى منهما ولا أى خلاف يوجد بينهما . ويصدق الشيء نفسه على النقطة الثالثة والرابعة وعلى النقط الأخرى بعدها إلى ما لا نهاية"[٨٩] . ونتيجة الاستدلال التى يتوقّع "إسرائيلى" أن نكملها بأنفسنا هى : إنه لا يمكن على ذلك أن يُشكِّل اقتران نقاط كهذه جسما من الأجسام.

وفيما يتعلق بافتراض أن الأجزاء التى لا تنقسم والتى يتألَّف منها الجسم هى أجزاء ممتدة يلخص "أرسطو" دليله المضاد قائلا: إنه "لا يصح أن نتكلم عن أعظام لا تنقسم"[٩٠] . وكذلك "إسرائيلى" أيضا، فهو إذْ يواجه الافتراض بأن : النقط فى شذرة ديمقريطس مع أنها لا تنقسم فهى ممتدة ولها أجزاء، حتى إنه عندما تقترن نقطة بأخرى، فإنها تكون مقترنة معها اقتران جزء بجزء، يحتجُ قائلا: "وأيضا، لو أن اقتران نقطة واحدة بنقطة أخرى هو كاقتران جزء منها بجزء من تلك النقطة الأخرى، فسوف يلزم على ذلك قسمة وتجزئة [النقطة] بالضرورة ، لكن هذا يُبطل زعمه [أى أن الجسم مؤلف من نقط] ، لأن النقطة لا تقبل الانقسام"[٩١] . هنا ، أيضا ، يتوقع "إسرائيلى" منا أن نصل إلى نتيجة هى ، على نحو ما صاغها "أرسطو": "إنه لا يصح الكلام عن أعظام لا تنقسم".

(٨٩) De Elementis, p. 8a, 11. 21- 27 (yesodot, p. 43, 11. 11- 17): "إذا ... فإن استمراره يكون مع ذلك استمراراً للكل وسوف يكون الجزء والأجزاء شيئا واحدا، وسوف يصبح مكان نفس الأشياء مكانا واحدا لأن مجموع الواحد يصبح مجموع الآخر من ذات الأشياء، وعندما يصبح الانقسام (بالعبرية merḥak : البُعْد διαστασις المسافة، الامتداد) من لا شيء فلن يكون هناك اختلاف بينهما. وبالمثل يكون الجزء « النقطة » الثانى، بنفس المنطق كالجزء الثالث والجزء الرابع، وهكذا إلى ما لانهاية؛. < النص مترجم هنا عن اللاتينية >.
وانظر للوقوف على نفس الدليل ضد الذرات اللاممتدة عند المتكلمين المسلمين: p. 8C, 11. 58- 66 (yesodot, p. 50, 11. 1- 7).

(٩٠) Metaph. X111, 8, 1038, 13- 14.

(٩١) De Elementis, P. 86, 27-30 (yesodot, P.43,11.17-19) وهذه العبارة الأخيرة مقتبسة من كتاب "المبادى" لإقليدس : التعريف الأول. وللوقوف على نفس الدليل ضد امتداد الذرات عن المتكلمين المسلمين انظر P.8C, 11,66-60 (yesodot , P. 50, 11. 7-10)

وهكذا، عندما يُقال لنا إن علم الكلام لم يستطع باتصاله بالفلسفة اليونانية أن يصل إلى تصوّر ذرات غير ممتدة، فبوسعنا أن نقول إنه استطاع أن يحصل عليه من تلك الشذرات المُلفَّقة Doxography الباقية التى حفظها لنا "الشهرستانى" والتى ارتبطت فيها ذرات "ديمقريطس" ارتباطا موهوما بـ"المادة" الأرسطية والتى أُشير إليها تلميحا بأنها "بسائط روحانية" Simple Spirits[٩١أ] ، وهى الشذرات التى وُصِّفت فيها ذرات "إبيقور" - على نحو أكثر مباشرة - بأنها "صور" وبأنها "موجودة فوق المكان والخلاء"، أو ربما يكون علم الكلام قد حصل على هذا التصوّر من الشذرة الملفقة المفقودة التى أشار "إسرائيلى" إليها ، وهى التى تصف ذرات "ديمقريطس" بأنها نقط.

٣ - الأوصاف اليونانية للذرّات كما تجلّت فى المذهب الذرّى عند المتكلمين

بعد أن رأينا كيف تناول المسلمون من أصحاب المذهب الذرّى وصفَ الذرّيين اليونان للذرات بما هى قديمة ولا متناهية وذات عِظَم، فلننظر الآن كيف تناولوا بعض الأوصاف الأخرى المميِّزة للذرّات التى قال بها الذرّيون اليونان، سواءً وفق النمط الديمقريطى المبكر أو وفق النمط الإبيقورى المتأخر.

(٩١أ) أثبت "الشهرستانى" فى هذا قوله: "رأى ديمقريطس وشيعته: إنه "كان يقول فى المبدع الأول إنه ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الأخلاط الأربعة وهى الاستقصات أوائل الموجودات كلها ومنها أُبتدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة. وأما المركَّبة فإنها كانت دائمة دائرة إلا أن ديمومتها بنوع ودثورها بنوع ثم إن العالم بجملته باق غير داثر، لأنه ذكر أن هذا العالم متصل بذلك العالم الأعلى، كما أن عناصرهذه الأشياء متصلة **بلطيف أرواحها الساكنة فيها**. والعناصر وإنْ كانت تُدثر فى الظاهر فإن صفوها من **الروح البسيط** الذى فيها. فإذا كان كذلك فليس يدثر إلا من جهة الحواس فأما من نحو العقل فإنه ليس يدثر، فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه وصفوه متصل بالعوالم البسيطة. وإنما شنَّع عليه الحكماء من جهة قوله إن أول مبدَع هو العناصر وبعدها أُبدعت البسائط الروحانية فهو يرتقى من الأسفل إلى الأعلى ومن الأكدر إلى الأصفى". ("الملل والنحل"، ص٢٩٤- ٢٩٥). (المترجم)

توصف الذرّات فى مذهب "ديمقريطس" الذّرى، كما بيَّنه "أرسطو"[٩٢] ، بأنها موجودة existent (ον) ، وذلك على نقيض الخلاء الذى يوصف بأنه "لا موجود" -nonex istent (ουκ ον ,) وتوَصف الذرّات أيضا بأنها تختلف بعضها عن بعض من ثلاثة وجوه: (أ) تختلف فى الوضع Position (θεσις) أو الانعطاف turning (τροπη) ؛ مثل " فوق وأسفل وأمام وخلف [ويُمنة ويُسرة][٩٣] ؛ (ب) وتختلف فى الشكل Shape (σχημα) أو الإحاطة Contour (ρυσμος) ، مثل "ذى زوايا ومستقيم ومستدير"؛ (جـ) وتختلف فى الترتيب Order (ταξις) أو الاتصال الجوانى inter- Cotact (διαθιγη) على نحو ما يمكن لذرّتين (أ) و(ن) مثلا أن يُرتَّبا إما على هيئة(أ ن) أو (ن أ) فيكون الاتصال بينهما مختلفًا. وقد انعكست كل هذه الأوصاف، فيما سنحاول بيانه، فى مناقشات علم الكلام للمذهب الذرى .

فيما يتعلق بصفة "الوجود"، فإن الوجود فى علم الكلام يؤخذ عند "أبى هاشم" فى مدرسة البصرة على أنه أحد الصفات الأساسية للجزء الذى لا يتجزأً <الذرة >[٩٤].

وفيما يتعلَّق بـ"الوضع" أو "الانعطاف" (τροπη) ، والذى يُقصد به التقابل بين "الأعلى والأسفل والقُدَّام والخلف واليمين والشمال" ، فإنه يظهر فى مناقشة المتكلمين "للجهة"direction فى علاقتها بالجزء < الذى لا يتجزأً >[٩٥] ، فلفظ "الجهة" يُفسَّر بمعنى "اليمين والشمال ، والأعلى والأسفل والقُدَّام والخلف"[٩٦].

(٩٢) Phys. 1, 5, 188a, 22- 26; Metaph. 1, 4, 985b, 4- 19; v111, 2, 1042b, 12- 15.

(٩٣) بالنسبة لما أضيف بين المعقوفتين [ ] انظر: Phys. 111, 5, 205b, 32- 33.

(٩٤) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص٣؛ ص٨.

(٩٥) المصدر السابق، ص٤٠؛ وانظر: الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ص٣١٦.

وفى ذلك يقول "الأشعرى" عن اختلاف الآراء حول علاقة الجزء الذى لا يتجزأً بالجهة: "وحكى" النظَّام" فى كتابه "الجزء" أن زاعمين زعموا أن الجزء الذى لا يتجزأً شىء لا طول له ولا عرض ولاعمق وليس بذى جهات ولا مما يشغل الأماكن ولا مما يسكن ولا مما يتحرك ولا يجوز عليه أن ينفرد، < ولعل فى هذا إشارة إلى اتصال مفهوم "الجزء" بمفهوم "النقطة" > وهذا القول يذهب إليه "عبَّاد بن سليمان "ويقول: إن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون والكون والإشغال للأماكن... وحكى النظَّام أن قائلين قالوا: إن الجزء له جهة واحدة وكنحو ما يظهر من الأشياء وهى الصفحة التى تلقاك منها. وحكى "النظَّام" أيضا أن قائلين قالوا: الجزء له ست جهات هى أعراض فيه وهى غيره وهو لا يتجزأ وأعراضه غيره وعليه وقع العدد، وهو لا يتجزأً من جهاته الأعلى والأسفل واليمين والشمال والقُدَّام والخلف". ("مقالات الإسلاميين"، ص٣١٦). (المترجم)

(٩٦) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص٤١؛ وانظر: الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣١٦.

وهناك ، فيما يتعلَّق "بالشكل" Shape ، مناقشة خاصة بما إذا كانت كل ذرَّة من الذرَّات تُشبه مربعا أو تشبه دائرة(٩٧).

وفيما يتعلق "بالترتيب" order أو "الاتصال الجوانى"، فإنه يفترض فى علم الكلام، على وجه العموم، وجود "تماس" بين الذرَّات ومن ثمَّ فإنه يُفترض وجود اختلاف فى "الترتيب"(٩٨).

فى المذهب الذَرِّى اليونانى "لا تمتلك الذرَّات الأزلية قبل تصادمها أية كيفيَّة من كيفيات الأشياء التى نلاحظها(٩٩)"، مثل اللون والرائحة والطعم والصوت والبرودة والحرارة ، فيما عدا خواص العِظم والشكل والوزن(١٠٠). كان هناك فى علم الكلام اختلاف حول هذه المسألة. فمن ناحية، زعم "أبو الهذيل"(١٠١) ، و"الفُوَطى"(١٠٢) و"أبو هاشم"(١٠٣) أنه يستحيل أن تخلو الجواهر الحادثة من أعراض مثل اللون والطعم والرائحة وما إلى ذلك. ومن ناحية أخرى، زعم "الإسكافى"(١٠٤) و"الكعبى"(١٠٥)، والعبارة هنا "للكعبى"، "أنه يستحيل أن تخلو الجواهر من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والخشونة". ولا يبدو هناك ارتباط منطقى بين مشكلة ما إذا كان للجواهر أعظام ومشكلة ما إذا كان لها أعراض. "فأبو هاشم" الذى يقول إن الجواهر يمكن أن تخلو من الأعراض يقول إن لها

(٩٧) Horten, Probleme, p. 226.
(٩٨) انظر: الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٢، ٣٠٣؛ وأيضا Horten, Probleme, pp. 224- 225' cf. Pines, pp. 8- 9.
(٩٩) Diogenes, X, 54.
(١٠٠) Lucretius, 11, 730- 859.
(١٠١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣١١، ٣١٢.
(١٠٢) المصدر السابق، ص٣٠٤.
(١٠٣) النيسابورى: المسائل فى الخلاف"، ص٤٣.
(١٠٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٢.
(١٠٥) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص٤٣. غير أننا نجد "البغدادى" يقول فى كتابه "أصول الدين" (ص٥٦): إن "الكعبى" كان يعتقد أن الجوهر يمكن أن يخلو من كل الأعراض فيما عدا اللون".

أعظاما[١٠٦] ؛ و"الكعبى" الذى يقول إنها لايمكن أن تخلو من الأعراض، يقول إنه ليس لها عِظم[١٠٧] ؛ و"أبو الهذيل" الذى يقول إنها يُمكن أن تخلو من الأعراض، يقول إنه ليس لها عظم[١٠٨] . ويوضح "ابن ميمون" الرأى السائد فى عصره فى علم الكلام على النحو التالى: إن هذه الجواهر الأفراد « الذرّات » التى يخلقها الله كل جوهر فَرْد منها ذو أعراض لا ينفكّ منها، مثل اللون والرائحة والحركة أو السكون إلاّ الكم. فإن كل جوهر منها ليس هو ذا كمّ، لأن الكمّ عندهم ما يسمونه عرضا ولا يعقلون معنى العرضية فيه"[١٠٩].

فى المذهب الذرّى اليونانى كذلك ؛ على حين أنه ليس للذرّات الأزلية كيفيات مثل اللون والرائحة والطعم والصوت والبرودة والحرارة فإنها لا تزال كلها متحرّكة[١١٠]. وهكذا الشأن أيضا فى المذهب الذرّى عند المسلمين، حتى إن "أبا الهذيل" الذى يعتقد أن الجواهر يمكن أن تخلو من أعراض مثل اللون والطعم والرائحة وما شابه ذلك ، « يثبت الأشعرى » أنه قال إن لها حركة وسكونا وما يلزم عنهما من اجتماع وافتراق[١١١].

فى المذهب الذرّى اليونانى ، أو بالأحرى فى المذهب الإبيقورى ، فإن الحركة الأزلية للذرّات لا تتوقف حتى عندما تتشكّل الذرّات ، بفعل تصادمها التلقائى ، فى أجسام مركّبة. وفى الأجسام المركَّبة تظلّ كلّ ذرّة من الذرّات المكوّنة لها متحرّكة ، وحركة أى جسم مركّب هى فى الحقيقة نتيجة لمجموع حركات الذرّات المكوّنة له[١١٢].

(١٠٦) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص٣٨.
(١٠٧) المصدر السابق نفس الموضع.
(١٠٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٧.
(١٠٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٣٨. وانظر: البغدادى: "أصول الدين"، ص٥٦ وما بعدها، والجوينى: "الإرشاد"، ص١٣.
(١١٠) Aëtius, De Placitis Philosophorum 1, 3, 18; 1, 12, 5. (الترجمة العربية ص١١٢، ١١٧)، وأيضا: Diogenes, X, 43.
(١١١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٣، ٣١١، ٣١٥؛ وانظر فيما يلى الحاشية رقم ١٤١.
(١١٢) انظر فى هذا: Bailey, Greek Atomists and Epicurus, pp. 330 ff.

ويعبر "إبيقور" عن هذه النقطة ، فى خطابه إلى "هيرودوت"بقوله: إن الذرات عندما تتشكّل فى أجسام مركّبة تحتفظ بترددها" (τον παλμον ισχυσιν)[١١٣] ، ومع أن هذا الخطاب لم يترجم إلى العربية ، فإن أصحاب المذهب الذرّى من المتكلمين اعتنقوا هذا الرأى. وهكذا يثبت "ابن ميمون" أنْ أولئك المتكلمين من القائلين بالجوهر الفرد والذين جَوَّزوا أن يكون للأجزاء الأعراض كلها إلاّ الحركة فحسب قد سلَّموا بالرأى التالى: "إن كل أعراض توجد فى جسم من الأجسام فلا يُقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم؛ بل ذلك العرض هو عندهم موجود فى كل جوهر فرد من الجواهر التى تألَّف منها ذلك الجسم". ويذكر "ابن ميمون" أمثلة لهذه الأعراض كالبياض والحركة والحياة والإحساس. وفى استخدامه للحركة كمثال ، يقول : "وكذلك قالوا فى الجسم المتحرِّك: كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرّك جميعه"[١١٤]. ونفس الرأى متضمَّن أيضا فيما أثبته "البغدادى" من أن "أبا الهذيل" "أجاز الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحلّ فى بعض أجزائه ... وقال سائر المتكلمين إن الجزء الذى قامت به الحركة هو المتحرّك بها دون غيره من أجزاء الجملة < أى من بقية الأجزاء المكوِّنة للجسم المتحرك >.. وإنْ تحرّكت الجملة كان فى كل جزء منها حركة"[١١٥] والافتراض العام عند كل من "أبى الهذيل" والمتكلمين الآخرين ، على ما بينهم من اختلاف ، هو أن عرض الحركة يوجد فى الأجزاء التى لا تتجزَّأ < الجواهر= الذرَّات > لا فى الجسم.

النقطة الأخرى فى المذهب الإبيقورى ، التى ربما يكون قد عرفها الذريّون العرب ، هى نظرية "الانحراف". وهذه النظرية تعنى أن حركة الذرّات الأزلية إلى أسفل كانت حركة منحرفة إلى حد ما عن خط سقوطها العمودى ، وإلاّ لما كان بالإمكان أن تُشكِّل

---

(١١٣) Diogenes, X, 43.

(١١٤) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٣٨، ١٣٩.

(١١٥) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١١٢، ١١٣.

أبدا أجسياما مـركَّبة ومن ثَمَّ لما كان بالإمكان أن تُشكِّلَ العالم. هذه النظرية الإبيقورية عن الانحراف تُذكر فى فقرتين من كتاب "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة" المنسوب إلى "فلوطرخس". وهاتان الفقرتان تقرآن ، فى ترجمتهما العربية ، على النحو التالى:

١ - "وأما أبيقـورس فإنه كان يرى أن ... الذى لا يتجزَّأ يتحرك تارة على استقامـة وقيام (κατα σταθμην) وتـارة على مَـيْل وانعـطاف (κατα παρεγκλισιν)"[١١٦] .

٢ - "وأما أبيقـورسَ، فيقول بنوعين من [الحـركـة] ، « و » أن أحد أجْناس الحركة « هى » التى تكون على الاستواء (κατα σταθμην) و« الأخرى هى التى تكون » على المَيْل (κατα παρεγκλισιν)"[١١٧]. ولم يذكـر المتكلمون الانحـراف ، وهم يعرضـون لنظريتـهم الخـاصـة فى الذَرَّات ، وذلك لسبب وجيه هو أنه على حين أنهـا لم تتصـادم بمجرد الصدفة ولكنها تآلفت فيما بينها بمشيئة الله ، فلم تكن هناك حاجة إذن للقول بالانحراف لتفسير هذا الارتبـاط. لكن ، يبدو أن بعض المتكلمين وهو يعرض للنظرية الإبيقورية فى الذرَّات كان على معرفة به. هكذا، يظهر "سعديا" و"الشهرستانى" فى تناول كل منهما للمذهب الذرى الإبيقورى أنه يُلمِّح إلى نظرية "إبيقور" فى الانحراف ، الأول فى عبارته التى تقول: "إن أجسـاما لا يعرف ما هى انجمعت إلى هذا المكان فازدحمت وتضـاغطت"[١١٨]، والأخير فى عبـارته التى تقول إن الذَّرات "تحـرَّكت على أنحاء من الحركة"[١١٩].

(١١٦) Aetius, De Placitis Philosophorum 1, 12, 5 (والنص العربى، ص١٧).

(١١٧) Ibid., 1, 23, 4. (والنص العربى، ص١٢٠).

(١١٨) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٦١.

(١١٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٢٧٧، وانظر أيضا إشارته إلى الانحراف فى كتابه "نهاية الإقدام"، ص١٢٣. وفى هذا يقول "الشهرستانى"، وهو يتحدث عن الدهرية الذين أنكروا الصانع وأرجعوا وجود الموجودات إلى المصادفة أو الاتفاق: "أما تعطيل العالم عن الصانع القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نُقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا كان فى الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة واصطكت اتفاقا فحصل عنها العالم بشكله الذى تراه عليه، ودارت الأكوار وكثرت الأدوار وحدثت المركّبات. ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على <البخت> والاتفاق احترازا عن التعليل". وواضح أن "الشهرستانى" لا ينسب النظرية هنا إلى ديمقريطس وشيعته أو إلى "إبيقور" ومن ذهب مذهبه، ولا يسمّى فيلسوفا بعينه، لكنه يعرف ، على أية حال، مضمون النظرية وعلّة ظهورها. (المترجم)

فى مذهب الذرّة اليونانى يُقال إن الذرّات تُدرَك "عقلا" (λογω) فقط[١٢٠] ، ويُزعَم أنه "لم تُرَ ذرة من الذرَّات بحواسنا أبدًا"[١٢١]. وقد اختلف المتكلمون فى ذلك ، فزعم بعضهم أن الذرَّات يمكن أن تُرى وتذاق أو يمكن أن تُرى فقط ، على حين أنكر آخرون إمكانية إدراك الذرَّات بأية حاسة من الحواس"[١٢٢].

وفى مذهب الذرّة اليونانى ، يُقال إن الذرَّات ، برغم اختلافها فى الشكل والهيئة ، هى "واحدة فى الجنس" (το γενος εν)[١٢٣]. وكذلك أيضا فى علم الكلام ، إذْ تزعم مدرسة البصرة أنَّ : الأجزاء التى لا تتجزأ « الجواهر » كلها بأنفسها هى هى بأنفسها واحدة بالجنس[١٢٤]. ومهما يكن الأمر، فإن "الكعبى" يزعم – ممثلا لرأى مدرسة بغداد – أن الذرّات واحدة ومختلفة على السواء[١٢٥]. ويُقال لنا، بالمثل ، فى المذهب الذرّى الهندى ، إن الذرات ليست كلها من جنس واحد بإطلاق"[١٢٦]. ويعرض "ابن ميمون" للرأى السائد فى علم الكلام على أيامه فيذهب إلى أن الذرَّات كلها "متشابهة ، متماثلة ، لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه"[١٢٧].

وكما هو مقرَّر فى المذهب الذرّى اليونانى ، كذلك الشأن أيضا فى المذهب الذَّرى الكلامى ، فإن الأجسام تنشأ من اتحاد الذرات ، وليس ذلك هو رأى أولئك المتكلمين الذين يخلعون على الأجزاء التى لا تتجزَّأ « الجواهر » كيفية الأعظام **magnitudes**

(١٢٠) Äetius, De Placitis Philosophorum 1,3, 18, p. 285a, 11. 3, 8. (والنص العربى، ص١٠٢)؛ وانظر: Diogenes, X, 56; Lucretius, 1, 268- 270

(١٢١) Diogenes, X, 44.

(١٢٢) Horten, Probleme, p. 223.

(١٢٣) Phys., 1, 2, 184b, 21.

(١٢٤) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"ص٢ (وانظر الترجمة الألمانية ص١٧، ١٨ الحاشية رقم ١). وهذا أيضا هو رأى "الجُبَّائى" كما أثبته "الأشعرى" فى كتابه "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٨، وكلمة "بأنفسها" التى وردت مرتين من الواضح أنها تحريف لكلمة: "بأعراضها".

(١٢٥) Ibid., 11. 2- 4 (p. 18).

(١٢٦) انظر: Bailey, The Greek Atomists and Epicurus, p. 65.

(١٢٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١، فصل٧٣، المقدمة الأولى؛ وانظر المقدمة الثامنة.

فحسب ولكنه أيضا رأى من يجعلون الأجزاء التى لا تتجزأ بلا عظم. وانقسم الآخرون فرقتين : واحدة ترى أن اتحاد الأجزاء ذوات العظم يُشكِّل جسماً ذا عظم. وتبعا للفرقة الثانية فإن الأجزاء غير ذوات العظمَ تصبح باتحادها بعضها مع بعض أجساما ذوات عظم ، ولا ينتج عن اتحاد الأجزاء جسم واحد فحسب بل ينتج عنها بالأحرى أجسام كثيرة بكثرة الجواهر التى اتحدت فيما بينها[١٢٨]. فكيف أمكن للجواهر غير ذوات العظم أن تشكِّل ، بمجرد اتحادها، جسما ذا عظم ، أو كيف أمكن لها أن تتحوَّل إلى أجسام ذوات عظم ؟ ذلك أمرٌ غير مُفسَّر ، ومن قبل انتقد "سعديا" هذا الرأى محتجًا بأنه من المحال كلية الظن بأن "ما ليس طويلا أو عريضا أو عميقا ينقلب إلى ما له طول وعرض وعمق"[١٢٩]. وهذا الدليل ، فيما يلاحَظ ، يعكس دليل "أرسطو" على أن الأجزاء المكوِّنة لجسم من الأجسام لا يمكن أن تكون نقطا ، على أساس أن أى جسم لا يمكن أن يتشكَّل من نقاط غير متصلة ‹ أى غير ممتدة ›[١٣٠]. وهذا الدليل مماثل أيضا لدليل موجود فى الفلسفة اليونانية ضد افتراض أن تكون الذرات لا كيفيات لها ، على أساس أنه لو لم يكن لها فى أنفسها كيفيات ، فكيف أمكن لها أن تكتسب بمجرد اتصالها بعضها ببعضٍ كيفيات[١٣١]؟ هذان الرأيان عما يحدث عند اتحاد الذرَّات التى ليس لها عظم فى أجسام ، وهو ما أثبته "ابن ميمون" للمتكلمين فى زمنه ، يلزم أن يكونا وُجدا من قبل فى القرن التاسع ، لأن بعض أوائل المتكلمين الذرِّيين الذين لم ترد لنا أسماؤهم وكذلك "الإسكافى" زعموا – فيما أثبت "الأشعرى" – فى معارضة واضحة للآخرين "أن الجزأين إذا تآلفا فليس كل واحد منهما جسما ، ولكن الجسم هو الجزءآن جميعا وأنه يستحيل أن يكون التركيب فى واحد"[١٣٢].

(١٢٨) المصدر السابق، جـ١، فصل٧٣ المقدمة الأولى.

(١٢٩) سعديا: "الأمانات والاعتقادات"، ص٤٣. ونص عبارة "سعديا" هنا هو: "إنى استبعد بل أحيل.. تصور ما ليس بطويل ولا عريض ولا عميق حتى يجتمع منه الطويل العريض العميق". (المترجم)

(١٣٠) De Gen. et Corr. 1, 2, 316a, 30- 34; cf. Phys. v1, 1, 231b, 2-5; Metaph. X111, 8, 1083b, 13- 14.

وانظر فيما سبق ص٧١٨.

(١٣١) Plutarch, Adversus Coloten 8, 1111c.

(١٣٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٠٢.

افترض المذهب الذرِّى اليونانى وجودَ الخلاء بمعنيين :

١ - الخلاء اللامتناهى ، الذى يسبح فيه عدد لامتناه من العوالم المتناهية[١٣٣] ، حتى إنه ليوجد[١٣٤] خلاء خارج كل عالم متناه .

و٢ - الخلاء المتناثر بين الذرّات التى تألَّفت منها الأجسام الموجودة فى كل عالم من العوالم المتناهية[١٣٥]. وفى مذهب الذرّة العربى ، هناك ، فيما يتعلقٌ بوجود خلاء خارج العالم المتناهى الواحد الذى هو عالم حادث، دليل عند "الجوينى" على حدوث العالم جاء فيه أولا "أن العالم بجملة قارٌ **فى جَوٍ معلوم**" وأن "تقديره واقعا فى ذلك الخلاء يماثل تقديره فى خلاء عن اليمين أو عن الشمال ، وهذا يقرب من مدارك البداهة" ، وعلى هذا الأساس يقول عنه "ابن رشد" إنه كان يعتقد أن "العالم فى خلاء يحيط به"[١٣٦]. وفيما يتعلَّق بوجود خلاء فى العالم، يثبت "أبو رشيد" أن "أبا هاشم" من مدرسة البصرة والأشاعرة قبلوا وجود مثل هذا الخلاء ، على حين رفضه "الكعبى" - ممثل مدرسة بغداد[١٣٧]. ويعرض "ابن ميمون"، للرأى السائد بين المتكلمين فى زمنه، فيقول: "الأصوليين < أى علماء الكلام > أيضا يعتقدون أن الخلاء موجود وهو بُعدٌ ما أو أبعاد لا شىء فيه أصلا إلا خالية من كل جسم عادمة لكل جوهر < أى ذرة >"[١٣٨]. ويمكن افتراض أن "ابن ميمون" كان يقصد بقوله : "بُعْدٌ ما" خلاءً خارج العالم ، وكان يقصد بقوله "أبعاد" الخلاءات الكثيرة أو المتناثرة بين الذرَّات فى العالم. وتبعا لذلك ، فعندما يقول "ابن خلدون" إن "الباقلانى"، الذى كان أشعريا ، "أكدً وجود الجزء الذى لا يتجزأ والخلاء"[١٣٩]، نستطيع أن نفترض أنه يستخدم لفظ "الخلاء" « هنا » بمعنى الخلاء الموجود خارج العالم وبمعنى الخلاء الموجود فى العالم.

(١٣٣) De Caelo 111, 2, 300b, of; Diogenes, X, 42.

(١٣٤) Diogenes, 1X, 31, 44.

(١٣٥) De Caelo 1, 7, 275b, 29- 30.

(١٣٦) الجوينى: "العقيدة النظامية"، ص١٢، ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٤٠، وانظر فيما سبق ص ٥٧٨-٥٧٩ الحاشيتين رقم٢٠، ٢١.

(١٣٧) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف"، ص٢٤.

(١٣٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٣٦.

(١٣٩) ابن خلدون: "المقدمة" جـ٣، ص٤٠.

فى المذهب الذرّى عند "ليوقيبوس" و"ديمقريطس"، تبعاً لرواية "أرسطو" فُسِّر الكون (γενεσις) والفساد (φθορα) بالاجتماع (συακρισις) والافتراق (-δια κρισις)[١٤٠]. وفى علم الكلام أيضا، تبعا لرواية "ابن ميمون" فإن الكون (havayah) هو الاجتماع (Kibbus) والفساد (hefsed) هو الافتراق (perud)[١٤١].

وقد بَيَّن "أرسطو"، فى الفلسفة اليونانية، أن المقدار المكانى (μεγεθος)، أى المسافة (διαστημα)[١٤٢]، والزمان (χρονος)، والحركة (κινησις) إما أن تكون منقسمة إلى ما لا نهاية أو أن تكون كلها مؤلفة من ذرات [لا تنقسم][١٤٣]. وكما أجمع شيوخ الكلام على أن كل شىء فى العالم مؤلَّف من أجزاء لا تتجزأ، كذلك كان رأيهم فى المسافة والحركة والزمان. هكذا يقول "أبو الهذيل" إن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه ... فما حلَّ هذا الجزء من الحركة غير ما حلَّ الجزء الآخر، وأن الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وُجد فى هذا الزمان غير ما يوجد فى الآخر"[١٤٤]. وهكذا أيضا يقول "ابن ميمون"، وهو يعرض للآراء الذّرية السائدة فى علم الكلام فى عصره: ، إن "الزمان مؤلف من آنات (ᶜatot = τα νυν) والمسافة (ha-derek, ha-merḥak = διάστασις) غير متصلة بل مؤلفة من أجزاء إليها تنتهى القسمة"[١٤٥]، و" الحركة هى انتقال he'teḳ = φορά) جوهر فرد من تلك الأجزاء [التى تكون جسما]، من جوهر فرد [من المسافة التى يتحركها الجسم] إلى جوهر فردٍ يليه"[١٤٦].

(١٤٠) De Gen. et Corr. 1, 2, 315b, 4- 8.

(١٤١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٣٥ وهذه الأربعة يشار إليها فى علم الكلام باصطلاح "الأكوان" (أى أحوال الوجود). انظر: الجوينى: "الإرشاد"، ص١٠.

(١٤٢) Phys. V1, 7, 237b, 35.

(١٤٣) Ibid., 1., 231b, 18 ff.

(١٤٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣١.

(١٤٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص٣٦؛ وانظر Pseuds Plutarch's De Placitis Philosoph-orum in Diels' Doxogrphie Graeci, 1, 6, 4, p. 293a; 1. 22, حيث تترجم كلمة α΄πο΄στασις (= distance و δια΄στημα و δια΄στασις) إلى العربية بكلمة مسافة (= بُعْد)(ص١٠٧).

(١٤٦) Ibid., p. 137, 11. 1- 2.

تلك هى بعض خصائص الأجزاء التى لا تتجزأ فى الإسلام التى يمكن ردُّها إلى الفلسفة اليونانية. وهناك خصائص أخرى توصف بها الأجزاء التى لا تتجزَّأ عند المسلمين، بعضها يمكن ردُّه إلى تأثير هندى[١٤٧] ، والبعض الآخر ليس له ، بلا ريب ، من مصدر سوى الخيال العابث لبعض المؤلفين.

(١٤٧) Pines, Atomenlehre, pp. 112 ff.



(٢) إنكار المذهب الذَّرى

ونظريتا "الكمُون" و "الطفرة"

فى الوقت الذى دخل فيه مذهب الذّرة إلى "علم الكلام" دخلت إليه أيضًا نظرية انقسام المادة إلى مالا نهاية وهى النظرية التى كانت معارضة لمذهب الذّرة فى الفلسفة اليونانية. وقد كان "هشام" الرافضى و "النظَّام" المعتزلى[١] هما الممثلان لهذه النظرية فى "علم الكلام" ، وكلاهما ازدهر فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى. وها هى بعض أوائل الروايات عنهما :

قال "النظَّام" - فيما رواه الخيَّاط - " ما لايتناهى فى الذرع والمساحة لايجوز أن يُفرغ من قطعة"[٢] ، لكنه بينما كان يقرر أيضا أن "الأجسام كلها متناهية ذات غاية ونهاية فى المساحة والذرْع"[٣] ، فإنه "أنكر أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لاتتجزأً وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين"[٤]. وكما روى "الأشعرى" فإن "هشام بن الحكم" وبعض الروافض كانوا "يزعمون أن الجزء يتجزأً أبدا ،

(١) كان ابن كُلاَّب من السلف، وفق رواية متأخرة ، من المعارضين للمذهب الذّرى ، انظر: Tritton, Muslim Theology, p. 108. ويستند "تريتون" فى رأيه هذا - فيما أخبرنى هو نفسه، إلى رأى "ابن تيمية" فى تفسيره لسورة "الإخلاص"، ص٢١). ومن المفكرين السنُّة الذين لم يكونوا راغبين فى اعتبار أنفسهم من القائلين بالمذهب الذرى : "الغزالى" (انظر فيما سبق ص٢٤١) وفخر الدين الرازى (انظر: "التفتازانى" ص ٤٧ ، ص٧٤) .

(٢) الخيَّاط : "الانتصار" ، ص٣٢ .

(٣) المصدر السابق، ص ٧٤ .

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢ ، ٣٣ .

ولا جزء إلاَّ له جزء ، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة ، وأن لمساحة الجسم آخرا ، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ"[٥] ؛ وبالمثل ، اقتبس "الأشعرى" قول "النظّام" : إنه " لا جزء إلا وله جزء ، ولابعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبدا ، ولا غاية له من باب التجزؤ"[٦]. وما تتضمنه هذه الملاحظة الأخيرة هو أن الجسم ، من جهة المساحة ، ليس بلا نهاية .

إن التمييز المفترض فى هذه الفقرات بين استحالة امتداد الجسم إلى مالا نهاية وبين إمكانية قسمته إلى مالا نهاية ، وتفسير الأول على أساس أن الامتداد إلى مالا نهاية لا يمكن أن يقطع ، يعكس عبارة "أرسطو" فى كتاب "الطبيعة"[٧] وعبارته فى كتاب "السماء والعالم"[٨]. وبذلك يمكننا افتراض أن القسمة إلى ما لانهاية التى ذهب إليها "النظَّام" مثل القسمة إلى ما لانهاية التى ذهب إليها "أرسطو"[٩] هى لامتناهية بالقوة فحسب وكذلك بالفعل. وكون القسمة اللامتناهية عند "أرسطو" لامتناهية بالقوة فحسب هو أمرٌ عرفه "النظام" و"هشام" أيضًا من الترجمة العربية لكتاب "الآراء الطبيعية التى ترضى عنها الفلاسفة" المنسوب إلى "فلوطرخس" ، حيث تتميَّز فيه القسمة اللامتناهية عند "أرسطو" عن القسمة اللامتناهية عند أتباع "طاليس" و "فيثاغورس" فى أنها لامتناهية بالقوة فحسب وليست بالفعل[١٠]. وسوف يلاحظ أنه لا "الخياط" ولا "الأشعرى" فى روايتيهما إنكار "النظَّام" للجزء الذى لا يتجزأ قد جعلاه معتمداً على "هشام بن الحكم". وعلى ذلك ، فعندما يقول "البغدادى" عن "النظَّام" إنه "أخذ عن

(٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص٥٩ .

(٦) المصدر السابق ص ٣١٨ ، وانظر ص ٣٠٤.

(٧) Phys. 111, 6, 406a, 15-18; 111, 4, 204a, 5; cf. Metaph.XI, 10, 1066a, 36- 37.

(٨) De Caelo 1, 5, 271b, 2ff; 111, 1, 299a, 17, ff; 111, 2, 300b, 4-5.

(٩) Phys. 111, 6, 206a, 14 ff.

(١٠) (الترجمة العربية، ص١١٨) Diels, Doxographi Graeci, 1, 16

والعبارة المنسوبة إلى "فلوطرخس" هى : "إن شيعة ثاليس وبوثاغورس يرون أن الأجسام قائمة الانفصال وأنها تتجزأ دائما بلانهاية . وأما الذين يقولون إنها لا تتجزأ فإنهم يقولون ويوجبون للتجزئ وقوفًا، وإنه لا يكون بلا نهاية . وأما "أرسطو" فإنه يرى أن التجزئة : أما بالقوة فبلا نهاية، وأما بالفعل فليست بلا نهاية". (المترجم)

هشام وعن مُلْحِدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزَّأ"[١١] ، يكون وضعه "للنظَّام" هكذا معتمداً على "هشام" مجرد تخمين من جانبه. وكل ما يقوله "الشهرستانى" هنا ، فى عرضه لرأى "النظَّام" إنه "وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ"[١٢]. وعندما يتناول "ابن حزم" نظرية الذَّرة فى "علم الكلام" ينسبها إلى "بعض الأوائل"[١٣] ، وإذْ يتناول أولئك الذين أنكروا الأجزاء التى لا تتجزَّأ فإنه يذكر "النظَّام" "وكل من يحسن القول من الأوائل"[١٤]. ويقصد "بالأوائل" فى الحالتين فلاسفة اليونان عموما ، حيث تجىء الإشارة فى الحالة الأولى إلى "ديمقريطس" و"ليوقيبوس" على وجه الخصوص وفى الحالة الأخيرة إلى "أرسطو" وكل من اتبعوه فى إنكار الجزء الذى لا يتجزَّأ .

ومع رفض النظَّام للمذهب الذرى وقبوله بدلا عنه بنظرية أرسطو فى قسمة المادة إلى مالا نهاية ، رفض كذلك نظريتين كانتا مرتبطتين على أيامه بالمذهب الذرى: نظرية إبيقور الإلحادية فى المصادفة ، ونظرية أهل السلف من الذين توسعوا فى معنى الخَلْق الوارد فى القرآن فقالوا بنظرية الخلْق المستمر[١٤أ]. وبديلا عن هاتين النظريتين ، وفى مناهضة لنظرية الخلق المستمر على نحو مباشر ، تبنَّى "النظَّام" النظرية الأرسطية فى العلِّيَة causality كما عبَّر عنها "أرسطو" فى قوله : "كل الأشياء التى توجد بالطبيعة فيها مبدأ الحركة والسكون"[١٥] ، و"إن الطبيعة مبدأ وسبب للحركة والسكون فى تلك الأشياء التى تكون فيها بالذات لا بالعرض"[١٦] ، وإن "الحركة هى كمال ما بالقوة

(١١) البغدادى: "الفرْق بين الفِرق"، ص١١٣؛ وانظر ص ٥٠ حوفى هذا الموضع يقول البغدادى: "وكان هشام يقول بنفى أجزاء الجسم وعنه أخذ النظَّام إبطاله الجزء الذى لايتجزأ">. (المترجم)
وعن الملاحدة المشار إليهم على أنهم أرسطوطاليون انظر فيما يلى ص٦٥٧ .
(١٢) الشهرستانى : "الملل والنحل"، ص٣٨ .
(١٣) ابن حزم : "الفصل"، حـ٥ ص٦٩؛ وانظر فيما سبق ص, ٦١٤
(١٤) المصدر السابق، جـ٥، ص٩٢ .
(١٤أ) انظر فيما يلى ص ٧١٧ وما بعدها.
(١٥) Phys. 11. 1. 192b, 13 - 14 .
(١٦) Ibid., 21 - 22.

بما هو كذلك"[١٧] ، فالطبيعة على ذلك كامنة فى قلب الأشياء بما هى علّة الانتقال من القوة إلى الفعل ، وكل حركة للأشياء الموجودة فى العالم ، والتى تحدثها تلك الطبيعة مباشرة فى الأشياء ذاتها ، هى حادثة على وجه الإطلاق بمحرِّك أول[١٨] ، هو الله"[١٩]. وعلى حين كان "النظّام" راغبا فى قبول هذا الرأى الأرسطى عن الطبيعة الحالّة فى الأشياء ، فإنه لم يستطع ، بما هو مسلْمٌ يؤمن بفكرة الخلْق كما وردت فى القرآن ، أن يقبل رأى أرسطو فى أن العالم قديم مع محرِّكة الأول الذى يسمّيه الله. وعلى هذا كان موقفه من هذه النظرية الأرسطية فى الطبيعة هو موقف من سبقه من المؤمنين بالخلق ، مثل "فيلون" ومن تابعه من "آباء الكنيسة"[٢٠]: فقد عدَّل من النظرية لتتواءم مع اعتقاده بعالم حادث. وفعل هذا بأن اعتبر الطبيعة شيئا قد غرزه الله ، الخالق ، فى العالم وقت حدوثه. هذا التصوّر المعدَّل للنظرية الأرسطية فى الطبيعة يتجلىً فى عبارة ، أوردها "الشهرستانى" عن "النظّام" تُقرأ على النحو الآتى: "حكى الكعبى عنه أنه قال .. إن الله تعالى طبع الحجر طبعا وخلقه خِلقة إذا دفعته اندفع ، وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعا" [أى بحكم طبيعته][٢١]. غير أن "النظّام" ابتداءً لم يكن معنيًا بتصحيح رأى لأرسطو خاطئ. وكان اهتمامه الأساسى هو أن يخلص من يشاركونه العقيدة Coreligionists من اعتقادهم الخاطئ بالخلق المستمر وذلك بأن يوضِّح لهم فى عبارة سهلة غير اصطلاحية كيف يوجد فى الأشياء المخلوقة شيء ما ، هو طبيعة خلقها الله أيضا ، تجعل تلك الأشياء تتحول إلى أشياء أخرى أو تتسبَّب فى إحداث أشياء أخرى عنها ، فوجد فينا على هذا الانطباع بأن فى الأشياء كلها ما هو كامنٌ تظهره الطبيعة. وفيما يُروى عن مذهب "النظّام" فإن رأيه هذا يُقدَّم على أنه نظرية فى "الكمون" و "الظهور"[٢١أ] ، وهو ما سنشير إليه بنظرية الكمون.

(١٧) Phys. 111, 1. 201a, 110 - 11.

(١٨) Ibid., VII, 10, 266a, 10 - 276b, 26.

(١٩) Metaph. XII, 7, 1072b, 26- 1073a, 13.

(٢٠) انظر : Philo, 1, pp. 356 - 359.

(٢١) الشهرستانى : "الملل والنحل"، ص٣٨.

(٢١أ) المصدر السابق، ص٣٩. ويعبر "الشهرستانى" عن رأى "النظّام" فيقول: إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحد ة على ماهى عليها الآن معادن ونباتا وحيوانًا وإنسانًا، ولم يتقدّم خلقُ آدم عليه السلام خلقَ أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض: فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها." ("الملل والنحل"، ص٣٩). (المترجم)

أسبق عرض لنظرية الكمون هذه نجده فيما اقتبسه "الخيَّاط" (+٩٠٢م) ، نقلا عن كتاب ابن الروندى (+٩١٠م) ، الذى ربما يكون قد اقتبسه بدوره من أحد كتب "الجاحظ" (+٨٦٩) . ويُقرأُ عرض "الخيَّاط" هذا كما يلى: " كان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات فى وقت واحد ، وأنه لم يتقدَّم خلقُ آدم خلقَ ولده ولا خلقُ الأمهات خلق أولادهن ، غير أن الله أكمن بعض الأشياء فى بعض ، فالتقدّم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها"[٢٢].

وتبعًا لهذا العرض تتكوَّن نظرية الكمون عند "النظَّام" من ثلاثة أجزاء: فأولا ، هى تأويل لقصة الخلق الواردة في القرآن ، والنقطة الرئيسية فى هذا التأويل هى أن الآية القرآنية ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ.. ﴾ (سورة ق: ٣٨) لا يجب أن تؤخذ مأخذاً حرفيا بل يجب أن تؤول لتفيد أن كل الأشياء قد خُلقت دفعة واحدة. وكما كان يُقصد تماما بأن تكون نظريته فى الخلق دفعة واحدة تأويلا لآية قرآنية ، فكذلك كان إحصاؤه للأشياء المخلوقة ، أى :

١ - "الناس". ، ٢ - "البهائم". ، ٣ - "الحيوان". ، ٤ - "الجمادات". ، ٥ - "النباتات" ، يعكس آيات من سورة قرآنية يرد فيها أن الله تعالى خلق المخلوقات التالية : الناس والأنعام وما تنبته الأرض:

١ - ﴿ خَلَقَ الإِنسَانَ ﴾ (سورة النحل: ٤) . ، ٢ - و﴿ وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ ﴾ (سورة النحل: ٥). ، ٣ - و ﴿ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ ﴾ (سورة النحل : ٨). ، ٤ - ﴿ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ﴾ (سورة النحل: ١٣) . ، ٥ - ﴿ وَمِنْهُ شَجَرٌ .. يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ... ﴾ (سورة النحل: ١٠ -١١) . وكان "النظَّام" ، أيضًا ، يقصد بعبارته "إنه لم يتقدَّم خلقُ آدام خلق ولده ولا خلقُ الأمهات خلق أولادهن"" أن تكون تأويلاً للآية القرآنية ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ .. ﴾ (الأعراف : ١٨٩) وذلك من خلال قوله بنظريته فى الخلق دفعة واحدة . ثانيًا ، لم تخلق الأشياء

(٢٢) الخيَّاط : "الانتصار"، ص٤٤.

كلها فى وقت واحد فحسب ، بل إن كل الأشياء المخلوقة هكذا قد احتوت فى ذاتها على كل أنواع الأشياء التى من شأنها أن توجد فى المستقبل. ثالثا ، بما أن كل الأشياء "كامنة" فى الأشياء المخلوقة وقت خلق العالم ، فإن ظهور أى من هذه الأشياء من مكمنها يجب اعتباره "ظهوراً" فحسب وليس شيئا راجعًا إلى فعل من أفعال "الخلْق والاختراع". وهكذا على حين يتابع النظّام تعاليم القرآن فيما يتعلق بخلق العالم ، فإنه يرفض الاعتقاد السلفى بخلْق مستمر ، والذى يكون بموجبه كل تغيّر فى شىء من الأشياء فعلاً جديداً من أفعال الخلْق الإلهى ، وبالنسبة "للنظّام" فإن لكل شىء طبيعة ، مغروزةً فيه بإرادة الله ، وهذه الطبيعة هى العلة فى كل ما يطرأ على الشىء من تغيُّر ، لكن بما أن كل تغير هو عملية انتقال من القوة إلى الفعل ، فإنه يصف كل ظواهر التغيّر فى العالم بأنها عملية كمون وظهور .

وفى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى (+٩٣٥م) نجد عرضا لنظرية فى الكمون مختلفة. ويأتى عرضه لها فى عبارات أربع يقتبس الأولى والثالثة من رواية لـ "زُرْقان" (+٩١٠ أو ٨٩١ م) ، لكن ليس من الواضح ما إذا كانت الروايتان الثانية والرابعة استمرارًا لرواية "زُرقان" أو أنهما مأخوذتان من مصادر أخرى .

ويُقرأ بيان الأشعرى على النحو التالى[٢٣]:

١ - "حكى "زُرقان أن "ضرار بن عمرو" قال : الأشياء منها كوامن ومنها غير كوامن ؛ فأما اللواتى هن كوامن فمثل الزيت فى الزيتون والدُهن فى السمسم والعصير فى العنب ، وكل هذا على غير المداخلة [بين الأجسام] التى أثبتها إبراهيم [النظّام][٢٤]. وأما اللواتى ليست بكوامن فالنار فى الحجر وما أشبه ذلك"[٢٥].

(٢٣) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص٣٢٨، ٣١٩.

(٢٤) انظر فيما سبق الحواشى رقم ١٢٤، ١٢٥، ١٢٨ .

(٢٥) فى كتاب "الفصل" (جـ٥ ص٦١) يقول "ابن حزم" عن "ضرار" ، مثلما يقول "الأشعرى" هنا إنه أبطل الكمون فى حالة كمون النار فى الحجر فقط، لكنه فى كتاب "الفصل" (جـ٤ ص١٩٥) يقول إن "ضرارا" أنكر الكمون كلية وإنه نسب كل فعلٍ من الأفعال إلى خلق الله له مباشرة. « ونص عبارة "ابن حزم" فى هذا الشأن هو : "ومن حماقات ضرار أنه كان يقول إن الأجسام إنما هى أعراض مجتمعة وأن النار ليس فيها حر ولا فى الثلج بردٌ ولا فى العسل حلاوة ولا فى الصبر مرارة ولا فى العنب عصير ولا فى الزيتون زيت ولا فى العروق دم ، وأن كل ذلك إنما يخلقه الله عزّ وجلّ عند القطع والذوق والعصر واللمس فقط". " الفصل"، جـ٤ ص١٩٥ ». (المترجم)

٢ - " وقد قال كثير من أهل النظر: إن النار فى الحجر كامنة ، حتى زعم أنها فى الحطب كامنة. منهم الإسكافى وغيره".

٣ - و "حكى "زُرقان" أن "أبا بكر الأصم" قال : ليس فى العالم شىء كامن فى شىء مما قالوا".

٤ - وقال "أبو الهذيل" و "إبراهيم" [النظَّام] و "مُعَمَّر" و "هشام بن الحكم" و"بشر بن المعتمر" : الزيت كامن فى الزيتون والدهن فى السمسم والنار فى الحجر". ويمكن افتراض أن الشىء نفسه يصدق ، تبعا لهم أيضا ، على "العصير فى العنب" وعلى "النار فى الحطب" .

لنُحلِّل رواية الأشعرى هذه . أولاً ، إن كل الأسماء المذكورة فيها هى أسماء معاصرة ازدهرت فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى ، وكلهم - فيما عدا "هشام بن الحكم" الرافضى - معتزلة من كلا المدرستيْن : "ضرار" و "الأصم" و"أبو الهذيل" و "النظَّام" و "معمّر" بصريون ، على حين أن "بشرا بن المعتمر" و"الإسكافى" بغداديان. وكل أولئك الذين يُذكرون على أنهم مثبتون للكمون يوصفون بأنهم يؤكدونه فقط بالنسبة لعدد محدود من الأشياء التى تتصف بخاصيتين بارزتين: فأولاً ، هى كلها أشياء ظهورها ، من غيرها من الأشياء ، حادث بفعل إنسانى مثل العَصْر فى حالة عصير العنب أو الزيت من الزيتون أو الدهن من السمسم ومثل قرع حجر بقطعة من الحديد أو حَكّ قطعة من الحطب بأخرى فى حالة ظهور النار من حجر أو من قطعة حطب. وثانيا ، بفعل من أفعال الإنسان . هكذا يمكن أن نشعر بالعصير فى العنب وبالزيت فى الزيتون وبالدهن فى السمسم حتى قبل ظهوره بفعل إنسانى هو العَصْر ، ووجود النار فى الحجر وفى قطعة الحطب يمكن أيضا أن نشعر به من التسخين التدريجى للحجر أو لقطعة الحطب بقطع الحجر بالحديد أو بحك قطعة الحطب بقطعة أخرى .

على هذا النحو لدينا رواياتٌ لنظريتين فى الكمون ظهرا معا فى آن واحد ، نظرية شاملة فى الكمون تُنسب إلى "النظَّام فحسب ، ونظرية محدودة فى الكمون تُنسب إلى "النظَّام" وإلى ستة من معاصريه على السواء . فى النظرية المحدودة يقتصر تصوُّر

الكمون على تفسير واقعة ملحوظة هى أن بعض الأشياء موجودة فى بعض قبل ظهورها منها بفعل من أفعال الإنسان. وفى النظرية الشاملة فإن تصور الكمون يستخدم لكى يُفسرِّ - فى لغة مُبسّطة - رأى "أرسطو" فى أن الطبيعة كامنة فى قلب الأشياء بما هى علّة انتقالها من القوة إلى الفعل ؛ والسبب الذى دفع "النظّام" إلى متابعة هذا التفسير الأرسطى لكل الحوادث المتغيِّرة فى العالم هو رفضه للتفسير الإسلامى السلّفى الشائع الذى يُصر على الاعتقاد بخلْق إلهى متصل .

وحاصل الأمر ، أن "معمَّرًا" أيضًا ، قد رفض الاعتقاد الإسلامى السلفى بخلْق إلهى متصل ، وتبنىً ، مثل "النظَّام" ، اصطلاح "الطبيعة" الأرسطى ، والذى غيَّره على نحو ما رأينا من قبل ، إلى اصطلاح "المعنى" ، للدلالة على العلَّة الجوانية لكل الحوادث المتغيِّرة فى العالم[٢٦]. وعلى ذلك يبرز سؤال يتعلَّق بـ "معمَّر" هو : لماذا ، وهو يشارك "النظَّام" فى القول بنظرية الكمون المحدودة لا يشاركه فى القول بنظرية الكمون الشاملة ؟ والإجابة على هذا السؤال هى إن "معمَّرا" على خِلاف "النظَّام" ، لم يتابع أرسطو فى رفضه للمذهب الذَّرى[٢٧] ، وبناء عليه ، فإن تصوره للطبيعة على أنها العلَّة الجوانية لكل الحوادث المتغيِّرة فى العالم يختلف عن تصور "أرسطو" على نحو ما استخدمه "النظَّام". فبالنسبة لأرسطو و"للنظَّام" ، الطبيعة هى العلَّة الجوانية لكل الحوادث المتغيِّرة فى العالم بمعنى أنها العلَّة الجوانية للانتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل ، أما بالنسبة "لمعمَّر" ، فإن الطبيعة التى يستخدم للتعبير عنها اصطلاح "المعنى" ، فهى العِلَّة الجوانية لكل الحوادث المتغيِّرة فى العالم ، التى يشير إليها عادة على أنها أعراض ، بمعنى أن الطبيعة هى التى تُحدث الأعراض فى الأجسام مباشرة وذلك عند تكوُّنها نتيجة لاجتماع الذرَّات[٢٨]. ورفض "النظَّام" ، للاعتقاد الإسلامى السلفى بخلْق إلهى متصل على هذا النحو يعنى أمرين :

(٢٦) انظر فيما سبق ٢٥٠ - ٢٥١؛ وفيما يلى ص ٧٢٢ .

(٢٧) انظر فيما سبق ص٢٤٦ .

(٢٨) انظر فيما سبق ص ٢٤٦ - ٢٤٩ .

١ – أن التغيّرات ليست خلقًا جديدًا ولكنها تحقق لإمكانيات [كامنة] فحسب ؛

٢ – هذا التحقّق للإمكانيات لا يحدثه الله مباشرة بل بواسطة الطبيعة. ورفض "معمَّر" للاعتقاد الإسلامى السلفى بخلق إلهى متصل يعنى أمرًا واحدًا فحسب ، لأنه ، وهو يتفق مع سلف المسلمين فى اعتبار التغيّرات أو الأعراض خلقًا جديدًا ، وليست مجرد تحقق لإمكانيات ؛ يزعم أنها ليست معلولة لله فقط بل وللطبيعة أيضًا ، أو لـ "معنى" هو كامن فى الذرات[٢٩]. وهكذا ، كما أحلَّ "النظام" ، نظريته الشاملة فى الكمون محل الاعتقاد المرفوض ، بخلْق إلهى متصل ، أحلَّ "معمَّر" نظريته فى "المعنى" محل ذلك الاعتقاد المرفوض بخلْق إلهى متصل .

وعلى هذا فإن نظريتى الكمون هاتين ليستا روايتين متعارضتين لنظرية واحدة ، بحيث يلزم حتما أن تكون إحداهما زائفة ، بل هما بالأحرى نظريتان مختلفتان ، تصدران ، عن اعتبارات مختلفة ، حتى إنه كان من الممكن "للنظَّام أن يأخذ بالنظريتين معا وأن يأخذ ستة من معاصريه بنظرية واحدة منهما دون الأخرى. وطالما وُجدت هاتان النظريتان جنبًا إلى جنب أثناء النصف الأول من القرن التاسع ، فمن المفترض أنه لا "الخيَّاط" ولا "الأشعرى" ، وكل منهما يورد نظرية واحدة منهما فقط ، كان جاهلاً بالنظرية الأخرى التى لم يثبت بشأنها شيئًا. وفيما يتعلقً "بالأشعرى" ، الذى عاش بعد "الخيَّاط" بثلاثة وثلاثين سنة ، ليس من المتصور أنه كان جاهلاً بنظرية الكمون الشاملة التى أثبتها "الخيَّاط". وإنْ كان "الخيَّاط" لم يذكر فى كتابه "الانتصار" النظرية المحدودة فى الكمون ، فلعل ذلك راجع ، فيما يُفترض ، إلى أنها لم تُذكر فى كتاب "ابن الروندى" الذى جاء كتاب "الانتصار" نقضًا له ؛ وإذا كان "الأشعرى" لم يذكر فى "مقالات الإسلاميين" النظرية الشاملة فى الكمون عند "النظَّام"[٢٩أ] ، فمن المفترض أن ذلك راجع إلى أن كتاب "مقالات الإسلاميين" ليس حصرًا كاملاً ، ولم يُقصد به بلا ريب أن يكون كذلك ، لجميع آراء كل فرقة على حدة من فرق المتكلمين المذكورة.

(٢٩) إن الطبيعة، عند "النظَّام" – كما سنرى فيما بعد، تعمل بتوجيه إلهى؛ وبالنسبة "لمعمَّر" فإن الطبيعة ، أو بالأحرى "المعنى" ، يعمل بدون توجيه إلهى. انظر فيما يلى ص٦٦١ ومابعدها .

(٢٩أ) انظر فيما يلى الحاشية رقم ٤٦ .

إن النظرية الشاملة فى الكمون عند "النظَّام" ، على نحو ما أوردها "الخيَّاط" يثبتها بعد ذلك "البغدادى" و "الشهرستانى" ، وكلاهما يقترح لهما أصلاً أرسطيًا ، باستثناء مايتعلَّق برفض الرأى الأرسطى فى قِدم العالم.

ويمكن أن نفهم اقتراح "البغدادى" من الربط بين فقرتين له ، وردت إحداهما فى كتابه "أصول الدين" والثانية فى كتابه "الفَرْق بين الفِرق".

فى الفقرة الواردة فى كتاب "أصول الدين" يذكر "البغدادى" جماعتين يصفهما بأنهما "**أزلية الدهرية**" ، وبعد أن يورد رأى جماعة من هاتين الجماعتين يقول: وزعم آخرون منهم أن الأعراض قديمة فى الأجسام ، غير أنها تكمن فى الأجسام وتظهر ، فإذا ظهرت الحركة فى الجسم كَمُن السكون ، وإذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه ، وكذلك كل عرض ظهر كَمُن ضده فى محله"[٣٠]. وكلا هاتين الجماعتين اللتين يصفهما "البغدادى" أيضا بـ "القدماء" ، هم الأرسططاليون ، لأنه فى موضع آخر من كتابه "أصول الدين" يقابل بين فرقة "الدهرية المعروفة بالأزلية" وبين "أصحاب الهيولى"[٣١] حيث يتضح تمامًا أن المقابلة هى بين الأرسططاليين وبين الأفلاطونيين. وبناء عليه فأولئك الذين هم ضمن إحدى هاتين الجماعتين الأرسططاليتين من الدهرية الذين يصفهم البغدادى بأنهم يعتقدون بأن الأعراض "تكمن فى الأجسام وتظهر" إنما هم أرسططاليون.

وفى فقرة من كتابه "الفَرق بين الفِرق" يورد "البغدادى" أولاً النظرية الشاملة فى الكمون عند "النظام" بنفس عبارات "الخيَّاط" تقريبًا ، التى وردت فى كتاب "الانتصار"[٣٢]. ونظرًا لأن "الكمون" فيما يقول "النظَّام" ، طبقا لرواية "الخيَّاط"– على نحو ما أثبتها "البغدادى" نفسه – ينطبق على "الجمادات" و"الأطفال" ، ونظراً لما اقتبسه "البغدادى" أيضًا من قول "النظام": "إن اللون والطعم والصوت أجسام متداخلة

(٣٠) البغدادى : "أصول الدين"، ص ٥٥ .

(٣١) المصدر السابق، ص ٥٩ .

(٣٢) البغدادى : "الفَرق بين الفِرق"، ص١٢٧، وكلمة "أكثر" تتغيَّر إلى "أكمن" كما فى "الانتصار" ، ص٤٤.

فى حيز واحد"[٣٣]. وهو ما يُستنتج منه ، تبعًا لرأى النظَّام ، "مداخلة الأجسام فى حيِّز واحد"[٣٤] ، فإن البغدادى يحتجّ قائلا: "وقول "النظَّام " بالظهور والكمون فى الأجسام وتداخلها شر من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة فى الأجسام"[٣٥]. أى ، أنهم زعموا أن الأعراض فحسب وليست الأجسام هى الكامنة فى الأجسام لأنه ، تبعا لهم بما هم أرسطاليون ، ليست الأعراض أجساما[٣٦]. فهناك إذن ، اقتراح ضمنى هو إنه ، على حين أن "النظَّام" ، وهو يتابع الرأى الرواقى عن الأعراض بما هى أجسام[٣٧] ، وعن المداخلة interpenetrability بين الأجسام[٣٨] ، قد انحرف عن آراء الدهرية الأرسطاليين حول هاتين المسألتين ، جاعلاً بذلك روايته الخاصة لنظرية الكمون أسوأ إذن من روايتهم الأصلية ، فلا تزال مع ذلك نظرية الكمون لهؤلاء الدهرية الأرسطاليين هى مصدر نظرية "النظَّام" فى الكمون.

إن الدهرية ، الذين يُدرجهم "البغدادى" نفسُه ضمن "الكفرة قبل الإسلام"[٣٩] ، يمكن أن يظهروا الآن ، فيما اعتقد ، باعتبارهم كانوا جماعة منتقاة من الفلاسفة ، الأرسطاليون من بينهم ، ازدهرت قبل ظهور الإسلام فى المراكز الشرقية للفلسفة اليونانية مثل "حرّان" و"جنديسابور"[٤٠]. وهؤلاء هم الذين استخدموا اللفظين: كامن وظاهر إشارة إلى التعبير الأرسطى: القوة والفعل ، ومن هذه الجماعة وصل اللفظان إلى "النظَّام".

ومهما يكن الأمر ، فالحاصل هو أن هؤلاء الدهرية الأرسطاليين ، أى القائلين بقدم العالم ، كانوا يُعرفون فى العربية بـ الملاحدة (أو الملحدين). وهكذا ففى عبارة

(٣٣) المصدر السابق، ص١٢٢؛ وانظر:الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٢٧.

(٣٤) المصدر السابق، نفس الموضع ؛ وانظر أيضا نفس المقابلة ص٥٥.

(٣٥) المصدر السابق، ص١٢٧ حيث يجب تغيير كلمة "الزهرية" إلى "الدهرية".

(٣٦) Cat. 8, 10a, 11; Phys. IV8, 216a, 27- 33.

(٣٧) انظر Arnim, Fragmenta, 11, 376ff.

(٣٨) Ibid., 11, 463 ff.

(٣٩) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص٣٤٦.

(٤٠) انظر فيما سبق ص ٦٢٢ .

"الجوينى" التى يقول فيها: " من أصل الملحدة أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات [للأجرام السماوية] لانهاية لها"(٤١) ، يتضح تمامًا أن الملاحدة هم أتباع نظرية أرسطو فى أزلية الحركات الدائرية للأفلاك. وكذلك الشأن فى عبارته عن أن الملاحدة يستخدمون لفظى "المادة" و"الصورة"(٤٢) بدلاً من لفظى "الجوهر" <الذَّرة > و"العرض" المستخدمين فى علم الكلام يتضحُ تماما أن الملاحدة هم الأرسطاليون.

لا عجب ، إذن ، أن يوصم بالإلحاد من وُجِد بالفعل يصف التقابل بين الصورة والمادة ، أى التقابل بين القوة والفعل بألفاظ "الكمون" و"الظهور". وهكذا يقتبس "القاسم ابن إبراهيم" (+٨٦٠ م) - معاصر "النظَّام" - من أحد الملاحدة العبارات التالية:

١ - إنك لا تستطيع إنكار أن الأشياء تنشأ على الدوام عن أشياء أخرى ولا تستطيع إنكار أن ذلك الشىء الذى تصدر عنه أزلى.

٢ - إنك لا تستطيع إنكار أن شكل البلح أو شكل [النخلة] "كامن" فى النواة ، وأنه عندما يجد ما يشبهه يظهر.

٣ - النواة هى نخلة بالقوة(٤٣). من هذه العبارات الثلاث ، العبارة الأولى تعكس بوضوح تام نظرية "أرسطو" فى مادة قديمة هى أصل عملية الكون والفساد فى عالمنا الأزلى ، والعبارة الثانية والعبارة الثالثة تعكسان بوضوح تام عبارة أرسطو التى يقول فيها إن "البذرة.. تشتمل على الصورة بالقوة"(٤٤). هكذا يروى لنا "الأشعرى" ما يلى: "وقال كثير من الملحدين : إن الألوان والطعوم والأراييح **كامنة** فى الأرض والماء والهواء ثم يظهرن فى البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض ، وشبَّهوا ذلك بحبة زعفران قُذفت فى نمَّارة ماء ثم غُذِى بأشكالها فتظهر"(٤٥).

(٤١) الجوينى: "الإرشاد" ، ص١٥ .
(٤٢) المصدر السابق، ص١٢.
(٤٣) انظر الترجمة الألمانية من مخطوط عربى والتى أوردها بينيس Pines فى كتابه: Atomenlehre, n. 2 on pp. 99 -100.
(٤٤) Metaph. VII, 9, 1034a, 1.33- 1034b, 1.1.
(٤٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٢٩ .

ومن الواضح أن نظرية الكمون – فى هذه الفقرة – تنتمى إلى ما كنا قد وصفناه بالنظرية الشاملة ، حتى برغم أنها تلى مباشرة رواية "الأشعرى" التى ذكرها عن نظرية الكمون المحدودة(٤٦).

وبعد أن عرض "الشهرستانى" لنظرية "النظَّام" فى الكمون ، مثلما فعل "البغدادى" نقلا عن كتاب "الانتصار" للخياط"(٤٧) ، حيث ينطبق الكمون " على الأجسام أكثر مما ينطبق على الأعراض ، يقول : "وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"(٤٨). من الواضح تماما أن هذه العبارة الأخيرة تعنى أنه ، على حين يتابع "النظَّام" فى نظريته فى الكمون عموم الفلاسفة ، فهناك فرق بين "الإلهيين" و"الطبيعيين" ، فيما يتعلَّق بجانب من جوانب النظرية ، وأن "النظَّام" يتابع الطبيعيين. وبمعرفتنا أن كلمة "الإلهيين" تشير عند "الشهرستانى" وفى الفلسفة العربية عمومًا ، إلى أولئك الذين يعتقدون ، مثل "أفلاطون" و"أرسطو" ، بوجود موجودات لا جسمية ، فإن كلمة الطبيعيين" تشير إلى أولئك الذين ينكرون ، مثل الرواقيين ، وجود موجودات لا جسمية(٤٩) ، وبمعرفتنا أيضًا بأن رأى "النظَّام" فى أن الأعراض أجسام وأن الأجسام متداخلة أصله فى المذهب الرواقى(٥٠) ، يمكننا اعتبار أن ما يقوله "الشهرستانى" عن "النظَّام" من أن أكثر ميله إلى تقرير مذاهب "الطبيعيين" دون "الإلهيين" يعنى أن نظرية "النظَّام" فى الكمون ، طالما تزعم أن الأعراض توجد فى موضوعها بالقوة قبل أن تكون موجودة بالفعل ، إنما تقوم على نظرية "أرسطو" فى القوة والفعل ، ولكنها طالما تزعم أن الأعراض أجسام وأن الأجسام متداخلة ، فهى تقوم على تعاليم الرواقية. وفى موضع آخر يقول عن

(٤٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٣ وما يتلوها.

(٤٧) الشهرستانى: "الملل والنحل" ص٣٩، حيث تستخدم كلمة "مكامنها" بدلا من أماكنها فى الفقرة المطابقة لها فى كتاب "الانتصار" وفى كتاب "الفرق بين الفرق".

(٤٨) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٩ .

(٤٩) انظر وصف الغزالى لخصائص "الطبيعيين" والإلهيين فى كتابه "المنقذ من الضلال" (ص١٩–٢٠) ، ووصف "الشهرستانى" لخصائص "الطبيعيين" ("الملل" ص ٢٠٢) ولأفلاطون (ص٢٨٣) .

(٥٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٣٧، ورقم ٣٨ وأيضا Horovitz, Einfluss (1899), pp. 10-11.

"النظَّام" بالمثل: "فمال إلى قول الطبيعيين منهم إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقالب بأجزائه"(٥١) ، حيث يقصد بـ الطبيعيين" هنا أيضاً المدرسة الرواقية(٥٢). وهذا مماثل تماماً لما هو متضمَّن فى تعليق "البغدادى" على نظرية الكمون عند "النظَّام" .

وفى موضع آخر من نفس الكتاب ، بعد أن يورد "الشهرستانى" رواية لـ"فرفريوس" عن تعاليم "أنكساغورس" Anaxagoras ، يقول : "وحكى فرفريوس عنه [أى عن أنكساجوراس] .. أول مَنْ قال بالكمون والظهور حيث قَدَّر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعًا وصنفًا ومقدارًا وشكلاً وتكاثفا وتخلخلاً كما تظهر السُنبلة من الحبة الواحدة والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة والطير من البيض. وكل ذلك ظهور عن كمون وفعل عن قوة وصورة عن استعداد مادة . وإنما الإبداع واحد ولم يكن لشىء آخر سوى ذلك الجسم الأول"(٥٣).

سوف يُلاحظ ، الآن ، فى الفقرة المقتبسة من "فرفريوس" هذه ، والتى على أساسها يقول "الشهرستانى" إن "أنكساجوراس" هو أول مَن قَدَّم نظرية فى "الكمون والظهور" ، أنه لا يوجد ذكرٌ لألفاظ "كمون" و"ظهور". وكل ما اقتبسه "فرفريوس" من قول "أنكساجوراس" هو أن "أصل الأشياء جسم واحد" و "منه تخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية والأنواع والأصناف"(٥٤). ووصف "الشهرستانى" نفسه لنظرية "أنكساجوراس" بأنها نظرية فى "الكمون والظهور" يرجع إلى مماثلتها لنظرية "النظَّام" ، التى كانت معروفة على نطاق واسع بين المسلمين. وفضلاً عن ذلك فحتى قوله إن أنكساغورس كان "أول" من قال بنظرية شبيهة بنظرية "النظَّام" فى الكمون والظهور لا يجب أن يؤخذ مأخذاً حرفيًا تماماً ، لأنه بعد قوله إن "انكساغورس" كان "أولَ" من دافع عن نظرية فى الكمون فإن "الشهرستانى" سرعان ما يقول: "إن ثاليس Tales

(٥١) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص٣٨ .

(٥٢) Diogenes, VII, 156.

(٥٣) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٢٥٧ .

(٥٤) المصدر السابق، نفس الموضع .

وأنكساغورس كانا على رأى واحد فى إثبات العنصر الأول والصور فيه متمثِّلة والجسم الأول والموجودات فيه كامنة"(٥٥). وفضلاً عن ذلك فإن استخدامه للفظىْ "العنصر الأول" و"الصور" ووصفه كذلك لنظرية أنكساجوراس فى الكمون ، فى الفقرة المقتبسة من قبل ، تلك التى تقرر أن "انبعاث ... الفعل من القوة أو الصورة من ميْل المادة" ، – وهنا تستخدم ألفاظ أرسططالية على وجه الخصوص– إنما يشير إلى أن "أرسطو" أيضا ، كان لديه ، إلى جانب ثاليس وأنكساجوراس ، نظرية فى الكمون.

والذى لدينا فى هذه الفقرة حقا هو رأى "الشهرستانى" الخاص فى أن نظرية الكمون ، التى تنسب إلى "النظَّام" – فى الفقرة المقتبسة من كتاب "الانتصار" للخيَّاط – هى فى الواقع نظرية كان يُسلِّم بها بعض فلاسفة اليونان مثل "ثاليس" و"أنكساجوراس" اللذين كانا يعتقدان ، فيما يقول "الشهرستانى" ، "بوجود جسم أول والموجودات فيه كامنة" ، لأن أولئك الفلاسفة كانوا يعتقدون جميعًا "بانبعاث الظهور من الكمون" ، والذى هو مجرد طريقة أخرى لإقرار معتقد أرسطو فى "عنصر أول وصورٌ فيه متمثلة" ، أو فى "انبعاث ... الفعل من القوة" .

إن لفظىْ "الكمون" و"الظهور" على هذا لفظان غير اصطلاحيين يكافئان اصطلاحى "القوة" و "الفعل" اللذين تبنَّاهما "النظَّام" عن طريق جماعة من الفلاسفة التلفيقيين من غير المسلمين يشير إليهم الكتاب المسلمون بأنهم الدهرية ، لكن يشار إليهم أيضًا فى هذه الحالة الخاصة بأنهم "ملاحدة" أو "ملحدون". وكون استخدام لفظى "الكمون" و"الظهور" باعتبارهما لفظين غير اصطلاحيين يكافئان اصطلاحى "القوة" و"الفعل" كان استخداما شائعًا إنما ندلل عليه بالمثاليْن التاليين:

أولا ، فى الترجمة العربية لـ "تاسوعات" أفلوطين – المسمَّاة بـ "أوثولوجيا أرسطوطاليس" – يحاول مؤلف هذا العمل أن يبيّن أنه لا شىء فى الطبيعة يقف ساكنا [أى يسلك مسلك الفعل]. ويبرهن على هذا بمماثلة البذْر (الحبَّة) التى عندما تزرع فى التربة ، لا تكفُّ أبدًا عن النمو ، والتغيّر ، وعن أن تصبح شيئا آخر. لأن فى البذر

(٥٥) المصدر السابق، ص٢٥٨.

– كما يقول – "الكلمات العالية الفواعل" Creative Logoi لازمةٌ لا مفارقة ، إلا أنها "خفيَّة" لا تقع تحت أبصارنا ، فإذا فعل فعلَه [أى البذْرُ] ووقع تحت أبصارنا "بانت" قوته العظيمة العجيبة" [التى لم يكن من الواجب أن تقف فى ذاتها ولا تسلك مَسْلك الكون والفعل](٥٦). هنا نحن أيضًا مع التصوّر الفلسفى العام وهو أن ما يظهر على أنه خلْق جديد ما هو إلاّ فضٌ لشىء من الأشياء موجود قبلاً يوصف بأنه ما قد أصبح ظاهرًا لما كان كامنا".

والثانى ، مذهب "سيمون الغنوصى" Gnostic Simon فى كتابه "البيان الأكبر" Great Announcement ، كما أثبته "هيبوليت" Hippolytus . يعرض "هيبوليت" المذهب على أنه يجمع بين "هرقليطس" و"أفلاطون" و"أرسطو" . ويقول "سيمون" – متابعًا "لهرقليطس" ، الذى تابعه الرواقيون: "إن النار هى مبدأ كل الأشياء"(٥٧). وتبعًا لرأيه ، فإنه توجد فى هذه النار طبيعة مزدوجة ، "فى هذه الطبيعة المزدوجة جزءٌ يسمّى كامنا (κρυπτον) والآخر يُسمَّى ظاهرًا (φανερον)(٥٨). ويستمر قائلاً إن "الأجزاء الكامنة كانت فى الأجزاء الظاهرة من النار ، والأجزاء الظاهرة من النار جاءت إلى الوجود من الكامنة"(٥٩). هذه الأجزاء الكامنة والظاهرة يراها مساوية ، على وجه الخصوص ، لما يسميه "أرسطو" "القوة" (δυναμις) والفعل (ενεργεια) ولما يسميه "أفلاطون" "المعقول" (νοητον) و"المحسوس" (αρσ τθητον)(٦٠). وهنا أيضا يوصف التصور الأرسطى للقوة والفعل بأنه انتقال مما هو "كامن" إلى ما هو "ظاهر" .

وقد رأينا فى عرض "الخيّاط" لنظرية الكُمون ، كيف أن "النظّام" ، بالإضافة إلى استخدامه تلك النظرية على أنها تأويل للرواية القرآنية لقصة الخلْق التى جاءت فى "الكتاب المقدَّس" أوَّل أيضا "الأيام الستة" التى استغرقها فعل الخلْق بمعنى أن الخلق كله حدث "دفعة واحدة" . ولم يكن النظّام أيضًا مدفوعا فى هذا التأويل غير الحرفى

(٥٦) Ulthulujiyya, p. 78, 11. 6-8.
(٥٧) Hippolytus, Refutatio omnium Haeresium VI, 9, 3.
(٥٨) Ibid., 9. 5.
(٥٩) Ibid., 9, 6.
(٦٠) Ibid.

لتعبير "ستة أيام" إلى التوفيق بينه وبين النظرية الأرسطية فى القوة والفعل ، إذْ كان بوسعه القول ، حتى مع استبقاء المعنى الأصلى لهذا التعبير ، إنه كانت تكمن فى الأشياء المخلوقة فى الأيام الستة كل الأشياء التى كان عليها أن تظهر فى المستقبل. وعلينا أن نلتمس سبب هذا التأويل فى مؤثر خارجى . والحاصل إن تأويل قصة الخلق الواردة فى الكتاب المقدس فى ستة أيام بمعنى الخلْق دفعة واحدة إنما كان تأويلاً سائداً فى اليهودية وفى المسيحية على أيام "النظَّام" . كان هناك فى اليهودية "فيلون" الذى قال إنه لا يجب أن تؤخذ الأيام الستة على أنها تتضمَّن تتابعا فى الزمن بل بالأحرى على أنها بيان لأن العالم قد خُلِق وفق نظام كامل معلوم ، وكان يقول ، فى الحقيقة ، إن "كل الأشياء تشكلَّت فى وقت واحد (αμα)" أو " دفعة واحدة (αμου)"[٦١]. وهناك ما يماثل هذا فى عبارة للربانيين rabbis ، يُقال - تبعا لها - إن كل الأشياء التى يُقال عنها إنها خُلقت فى ستة أيام إنما خلقت فى الحقيقة فى اليوم الأول وقت خلْق السموات والأرض غير أنها ظلَّت كامنة إلى أن ظهرت كلها فى يوم من الأيام الستة.

وفى المسيحية بدءاً من "كليمنت السكندرى Clement of Alexandria[٦٢][٦٣] ، تمت مناقشة تأويل أيام الخلق الستة بأنها خلقٌ دفعةً واحدة ، وذلك من قبِل "آباء الكنيسة" وكان بينهم من قبلوه[٦٤]. ولربما يكون تصوّر حدوث الخلق دفعة واحدة قد وصل إلى "النظَّام" من كل هذه المصادر .

(٦١) Philo, opif, 3, 13; 22-67.

(٦٢) **كلمينت السكندرى:** Clement of Alexandria ، اسمه بالكامل هو Titus Flavius clemens (١٥٠ - ٢٢٠م) لاهوتى يونانى فى الكنيسة المسيحية المبكّرة . وهو أحد الآباء . وُلد فيما يحتمل فى أثينا ، ودرس فى المدرسة المسيحية بالإسكندرية ، ثم التحق بالكنيسة وأصبح رئيسا للمدرسة الدينية بالإسكندرية من سنة ١٩٠ - ٢٠٣م، التى أصبحت بفضل تعاليمه وتعاليم تلميذه "أوريجن" من أشهر مراكز التعليم الدينى فى العصر. وقد أُعتبر مؤسسا لمدرسة اللاهوت الإسكندرانية. (المترجم)

(٦٣) Genesis Rabbah 12 - 14.

(٦٤) انظر . E. Mangenot, "Hexameron", DTC, 6, Cols. 2335 - 2338

هذا – فيما يبدو لى – هو أصل وتاريخ "نظرية الكمون" عند "النظَّام" . وكانت هذه النظرية قد استخدمت عند بعض الفلاسفة التلفيقيين من غَيْر المسلمين وهم المشار إليهم بأنهم "ملحدون" أو "دهرية" فى محاولة لإعادة تقرير التصور الأرسطى عن القوة والفعل ، فى لغة غير اصطلاحية ، وهو الذى كان يعنى تصوره للعليَّة Causality. هذا ما تبنَّاه "النظَّام" واستخدمه بديلاً للاعتقاد الإسلامى السلفى بخَلْق متصِل ، تماما كما استخدم "معمَّر" نظريته فى "المعنى" بديلاً له كذلك . وعلى حين كانت نظرية الكمون مطبقة أصلا على النظرية الأرسطية فى قِدم العالم ، فإن "النظَّام" أدخل عليها تغييرَيْن : فأولاً . طبَّقها على النظرية القرآنية فى خَلْق العالم. وثانيا ، بينما كان يوصف أصلاً ما هو كامن فى الأجسام بلفظ "عَرَض" أو بألفاظ تفيد معنى الأعراض ، فإن "النظَّام" ، متابعا الرأى الرواقى فى أن الأعراض أجسام وأن الأجسام متداخلة ، وصف ذلك الذى كان كامنًا فى الأجسام بألفاظ دالة على الأجسام .

ولنبيِّن الآن تأويلات أربعة أخرى لنظرية الكمون عند "النظَّام".

أولا ، هناك تأويل "شتاينر" Steiner ؛ الذى يُقرر ببساطة أن نظرية "النظَّام" فى الكمون قائمة على أساس نظرية "أرسطو" فى القوة والفعل(٦٥). وهذا بالضبط ما حاولت أن أبرهنَ عليه .

ثانيا ، هناك تأويل "هوروڤيتز" Horovitz(٦٦). يستند هذا التأويل إلى نفس النصوص التى استخدمتُها لتدعيم تأويلى للنظرية. وطبقا لـ"هورڤيتز" ، فإن نظرية النظَّام عن الخلْق دفعة واحدة أخذت من عبارة ربَّانية rabbinic ، كنا قد اقتبسناها من قبل ، وإن نظرية "النظَّام" فى الكمون مشتقة من النظرية الرواقية فى "اللوجوس البذرى" Seminal Logos ، الذى هو فرع من القوة الإبداعية الكامنة . ولتأييد الأصل الرواقى للكمون ، يشير " هوروڤيتز" إلى مماثلة analogy بين عبارة "النظَّام": إن خلق آدم لم يسبق خلق أولاده" وبين النظرية الرواقية فى أن النار الأولى primary fire هى البذرة لكل أفراد النوع الإنسانى مثل سقراط socrates وأكسانتيب Xanthippe

(٦٥) H. Steiner, Die Mu'taziliten (1865), pp. 66 - 68 .

(٦٦) S . Horovitz, Einfluss, pp. 21 - 24 .

وأنيتوس Anytus وميليتس Meletes ، المقدَّر ظهورهم من جديد فى كل الدورات المقبلة للعالم(٦٧). وفى مساهمة أخرى لبيان الأصل الرواقى لنظرية الكمون ، يشير إلى عبارة "الشهرستانى" ، التى اقتبسناها من قبل ، والتى يقول فيها ، فى تعليقه النقدى على نظرية الكمون ، إن "النظَّام" "كان أكثر ميله إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين" ، وحيث يعتبر "هوروڤيتز" أن لفظ "الطبيعيين" هو إشارة إلى الرواقيين ، وعلى ذلك يستدل ، تبعًا لعبارة "الشهرستانى" ، أن نظرية الكمون عند "النظَّام" مشتقة من الرواقيين(٦٨).

وأما عن عبارة "الشهرستانى" القائلة إن أنكساغورس كان أول من قدَّم نظرية فى الكمون ، فهو يظن أن هذا خطأ من جانب "الشهرستانى" يرجع إلى خلطه بين اصطلاح "بذور" Seeds (σπερματα) عند "أنكساجوراس" واصطلاح "بذرة" (σπερμα) عند الرواقيين ، على الرغم من أن الاصطلاحين لا صلة لأحدهما بالآخر(٦٩).

ثالثا ، هناك تأويل "هورتن" Horten(٧٠) . يستند هذا التأويل ، أيضا ، إلى نفس النصوص التى استخدمتُها لتدعيم تأويلى للنظرية . إن "هورتن" يجعل من "أنكساجوراس" المصدرَ المباشر لنظرية الكمون عند "النظَّام" ، مقررا ، على أية حال ، أن نظرية كهذه إنما توجد أيضا عند فلاسفة سابقين على سقراط من أمثال "ليوقيبوس" Leucippus وديمقريطس Democritus وإمبدوقليس Empedocles(٧١) ، وأن هناك عناصر رواقية بعينها توجد فيما ورد عن نظرية "النظَّام"(٧٢). و"هورتن" على وعى ، أيضا ، بما يلمِّح إليه "الشهرستانى" من أن نظرية الكمون تنطبق على نظرية "أرسطو" فى القوة والفعل والمادة والصورة ، وهو يظن أن "الشهرستانى" قد أساء وضع رأى "أرسطو" إذْ نسبَ إليه ما هو غريب عنه(٧٣). ولكى يدعم تفسيره يقتبس

(٦٧) Ibid., p. 24.
(٦٨) Ibid., p. 22 .
(٦٩) Ibid., p. 23 .
(٧٠) M. Horten, "Die Lehre vom kumun bei Nazzam", ZDMG, 63 (1909), 774 - 792.
(٧١) Ibid., p. 773.
(٧٢) Ibid., p. 776.
(٧٣) Ibid., p. 777n .

الفقرة التى يقرر "الشهرستانى" نفسُه فيها أنَّ "أنكساغورس أولَ من قال بالكمون[٧٤] ويحاول أن يبيِّن أن فلسفة "النظَّام" بأسرها ، وهى التى فسَّرها "هوروڤيتز" بأنها رواقية ، إنما تقوم على فلسفة "أنكساجوراس"[٧٥].

رابعًا ، هناك تأويل "أبتوفيتزر" Aptowitzer[٧٦] ، الذى يستغنى عن أى أصل فلسفى ، وعن كل عبارة تتعلَّق بنظرية النظَّام" ، كما عرضها "البغدادى" و"الشهرستانى" ، ويستشهد ببعض المصادر اليهودية. وهو يستشهد ، أيضًا ، فيما يتعلَّق بنظرية الخلْق دفعة واحدة ، ببعض فقرات ربانية rabbinic[٧٧] وبفقرات من "فيلون"[٧٨] ، لكنه يشير أيضًا إلى عبارات مسيحية موازية[٧٩]. وبالنسبة لاستخدام اللفظ "كامن" أو ما يكافئه ، فإنه يقتبس كذلك ، من فقرات ربانية[٨٠] ومن "فيلون"[٨١]. وبالنسبة لما قاله "الشهرستانى" عن نظرية "النظَّام" فى الكمون[٨٢] ، وهو ما يأخذه بمعنى أن الأشياء كلها قد خُلقت فى حال كمال نضجها ، يقتبس فقرات ربانية[٨٣] ، وعبارات من الكتاب الرابع من "عزرا"[٨٤] ، ومن "فيلون"[٨٥]. وفيما يخص عبارة أن الله لم يخلْق آدمَ قبل خلقِ أولاده" ، فإنه يقتبس فقرات ربَّانية يُقدِّم آدم فيها باعتباره يحوى كلَ أجيال البشر فى المستقبل[٨٦].

(٧٤) Ibid., p. 776.

(٧٥) Ibid., pp. 780 ff.

(٧٦) V. Aptowizer, "Arabisch - Jüdische Schöpfungstheorieen", Hebrew union colledge Annual, 6 (1929), 205 - 217.

(٧٧) Ibid., n. 11.

(٧٨) Ibid., n. 12 .

(٧٩) Ibid.,

(٨٠) Ibid., nn. 16, 16a

(٨١) Ibid., n. 12.

(٨٢) انظر : الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٩ .

(٨٣) Aptowitzer, "Arabish - Jüdische", n. 13.

(٨٤) Ibid., p. 14.

(٨٥) Ibid., n. 15 .

(٨٦) Ibid., nn. 20, 23 .

إن نظرية الكمون ، كما حاولت أن أبينها ، قد تبنَّاها "النظَّام" باعتبارها بديلاً للاعتقاد الإسلامى السلفى فى الخلق المتصل ، الذى رفضه ورفض معه نظرية السلف فى الأجزاء التى لا تتجزأ . وهو ما يعنى أيضًا أنه قد رفض التصوّر الذَّرى للمكان والزمان ، وأحلَّ محلَّ ذلك كله النظرية الأرسطية فى القسمة اللامتناهية للأجسام وأيضا القسمة اللامتناهية للمكان والزمان. ولقد كانت القسمة اللامتناهية قد خضعت أيضًا لنقد عند "زينون"[٨٧] من خلال حجج أربع ، ذكرها "أرسطو" فى كتابه "الطبيعة". وثمة إجابة ، استهدفت ، كما سنرى ، الحجة الأولى من حجج "زينون" وتُعْرف بنظرية "**الطَّفْرة**" والتى تُنسب إلى "النظَّام". ومع أن نفس النظرية تُنسب كذلك إلى "هشام بن الحكم" فى رواية اقتبسها "الأشعرى" ونسبها إلى "زُرقان"[٨٨] ، فإن النظرية قد عُرفت على وجه العموم بأنها نظرية "النظَّام". على هذا النحو ، يُقدِّم "ابن حزم" نظرية الطفرة على أنها نظرية "نسبها قوم من المتكلمين إلى إبراهيم النظَّام"[٨٩]. وبعد أن يُقرِّر "البغدادى" أن النظَّام قد أخذ عن هشام وعن مُلحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لايتجزأ" يضيف قوله : "ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يَسْبِق إليها وَهْم أحد قبله"[٩٠]. وبعد أن يُقرر "الشهرستانى" ، بالمثل ، أن "النظَّام" وافق الفلاسفة فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ" يضيف قائلاً : وأحدث القول بالطفرة"[٩١] .

(٨٧) **زينون الإيلي:** Zeno of Elea : فيلسوف يونانى من أتباع "بارميندس". وُلِد سنة ٤٥٠ ق.م. ألَّف كتابا دافع فيه عن الوجود الواحد الثابت ، بإظهار أن الكثرة والحركة تؤديان إلى نتائج متناقضة منطقيًا . ويظهر نبوغه فى مفارقاته الشهيرة التى قدَّمها للرد على الفيثاغوريين الذين سلموا بأن كلَّ شىء مركب من وحدات ممتدة فى المكان وكانوا يميلون أيضًا إلى الخلط بينها وبين النقط الهندسية. وحججه الأربع التى قدَّمها للبرهنة على إبطال الحركة متصلٌ بعضها ببعض وهى: الملعب ، وأخيل والسلحفاة ، والسهم الطائر وحجة الصفوف المتحركة. وتقوم هذه الحجج على أساس افتراض إمكانية قسمة المكان والزمان إلى أجزاء لا نهاية لها. (المترجم)

(٨٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص٦١ .

(٨٩) ابن حزم: "الفصل" حـ٥ ص٦٤.

(٩٠) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص١١٣ .

(٩١) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص٣٨.

إنَّ حجــة "زينـون" الأولــى ، كما قرَّرها "أرسطو" تُقرأ على هذا النحو: "لا يمكن [لشيء] أن يقطع غير المتناهية ولا أن يلاقى (αφασθαι) غير المتناهية بأشخاصها فى زمان متناه"(٩٢). وما يقصده هو أنه على افتراض قسمة المسافة إلى مالا نهاية ، فسوف يكون من المستحيل على أى شيء قطع أى مسافة متناهية فى زمان متناه ، وطالما تنقسم أى مسافة متناهية إلى مالا نهاية فإن الشيء المتحرك عليه أن يقطع أو يلاقى عددًا لامتناهيًا من أجزاء مسافة فى زمان متناه ، وهو ما يراه "أرسطو" نفسه محالاً .

حلُّ "النظَّام" لهذه المعضلة بنظريته فى الطفرة ، كما أثبته "الأشعرى" فى كتابه "مقالات الإسلاميين" ، يُقرأ على النحو الآتى: "إنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد فى مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثانى على جهة الطفرة ، واعتل فى ذلك بأشياء منها: الدوَّامة يتحرَّك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الحزّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبُها ، قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماسُّ أشياء لم يكن حاذى ما قبلها"(٩٣).

وكما أثبت "الشهرستانى" فى كتابه "الملل والنحل" يُقرأ حَلُّ "النَظَّام" لهذه المعضلة على النحو الآتى : "وأحدث القولَ بالطفرة لمَّا ألزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لايتناهى [فى وقت متناه] ، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟ قال: يقطع بعضها بالمشى وبعضها بالطفْرة"(٩٤).

إن لفظ "يلامس" الذى يوجد فيما أثبته "أرسطو" فى الحجة الأولى لـ"زينون" وفى نظرية الطفرة "للنظَّام" كما أثبتها "الأشعرى" إنما يُظهر بوضوح تام أن "النظَّام" قد قَدَّم نظرتيه فى الطفرة للإجابة على حجة "زينون" هذه ويظهر أيضا أنه كان قد عرف حجة زينون من كتاب "الطبيعة" لأرسطو. والحاصل ، أن "أرسطو" نفسه قد أجاب على

(٩٢) Phys. VI, 2, 233a , 22 - 23; ff. VI, 9, 239, b, 11- 14; Top. VIII, 160b, 8- 9.
ويعرض "أرسطو" لحجة زينون هذه فى قوله : "إنه ليس حركة من قِبَل أن المنتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى آخره". (المترجم)

(٩٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص٣٢ .

(٩٤) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص٣٨ .

حجة "زينون" هذه[٩٥] ، وليست إجابته هى نفس الإجابة التى حاول "النظام" أن يجيب بها فى نظريته. فإجابة "أرسطو" تقوم على رأيه فى أنه بجانب القسمة اللامتناهية للمكان والعِظم < المقدار > هناك أيضا قسمة لامتناهية للحركة وللزمان. ولا يمكن تفسير تجاهل "النظَّام" لإجابة "أرسطو" وابتكاره لإجابة جديدة من عنده. فمن المؤكدً أنه لم يكن بوسعه الاختلاف مع "أرسطو" حول القسمة اللامتناهية للحركة والزمان إلى جانب القسمة اللامتناهية للمكان والعِظم ، ولا يوجد فيما رُوى عنه دليل على عدم موافقته "لأرسطو" فى هذا. والإجابة الوحيدة المقبولة على هذا هى أنه ، على حين عرف "النظَّام" حجة "زينون" بالسماع ، كما أثبتها "أرسطو" فى كتابه "الطبيعة" ، فإنه لم يكن قد عرف إجابة "أرسطو" عليها. ولا يوجد ، فى الحقيقة ، فى أى عبارة من العبارات المثبتة باسم "النَظَّام" – عن نظريته فى الطفرة – ما يدلُّ على أنه كانت لديه أية دراية بإجابة "أرسطو".

وفيمـا يتعلَّق بصواب نظرية "النَظَّام" فى الطفرة، فلربما يكون هناك ما يُغْرِى باكتشاف مفهوم خفى من المفاهيم الفيزيقية أو الرياضية أو الميتافيزيقية. غير أن مثل هذه المحاولة سوف يثبت عقمها. فنظرية الطفرة ليست إلا مماحكة لفظية. وكل ما يوجد بشأنها هى العبارة القائلة إنه إذا لم يمكن قطع الأجزاء اللامتناهية التى تنقسم إليها مسافة ما فيمكن القفز عليها. وهناك أشياء كثيرة، كان يجب على "النَظَّام" تبريرها ، لا نستطيع أن نقطعها بالمشى، لكننا نستطيع أن نقطعها قفزاً. ولنأخذ مثلا قناة أو سوراً؛ فإننا لا نستطيع المشى عليه، لكننا نستطيع القفز عيه. فلماذا يجب أن لانقول نفس الشىء عن الأجزاء اللامتناهية التى تنقسم إليها مسافة ما؟ نحن لا نستطيع، بالفعل، أن نمشى خلالها، لكن لماذا يلزم ألا نكون قادرين على القفز عليها؟ وقد أثبت "الشهرستانى" ما فى هذه القضية من مغالطة **fallacy**، وذلك على النحو التالى: "إنه لم يعلم أن الطفرة قطع مسافة أيضا موازية لمسافة، فالإلزام لا يندفع عنه. وإنما الفرق بين المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه"[٩٦].

(٩٥) Phys. VI, 2, 233a, 24 - 31 .

(٩٦) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص ٣٩ .

وحتى "ابن حزم" أيضا، الذى وافق "النَظَّام" على القول بالقسمة إلى مالا نهاية[٩٧]، يرفض نظريته < هذه > فى الطفرة[٩٨]. وقد صارت نظرية "النَظَّام"، فيما يقول "الإسفراييني"، "مثلاً سائرا يُضرب لكل من تكلمً بكلام لا تحقيق له ولايتقررُ فى العقل معناه"[٩٩].

(٩٧) ابن حزم: "الفِصل"، حـ٥، ص٩٢ .
(٩٨) المصدر السابق، ص٦٤ .
(٩٩) الإسفراييني : "التبصير فى الدين"، ص٦٨.

الفصل السابع

العلِّيَة

(١) إنكار العلِّية

١ - بقاء الأشياء وفناؤها

يزعم المسيحى ، فى المناظرة التى تخيلًها "يحيى الدمشقى" بين مسيحى ومسلم ، أنه ، بعد أيام الخلق الستة كانت كل العمليات العادية فى الطبيعة ، كخلْق الناس والحيوانات والنباتات أفعالاً لله من خلال علل وسيطة ، على حين يزعم المسلم أنها كلها خلق مباشر لله(١). نفهم من هذا أن المسلمين قد أنكروا ، من قبل ، فى بداية القرن الثامن الميلادى ، أن يكون فعل الله قد تمَّ من خلال علل وسيطة.

يُمكن أن نُفسِّر كيف وصل المسلمون إلى التسليم بمثل هذا الرأى وذلك على أساس اعتقاد المسلمين الأوائل بأن القُدرة هى أخصُّ خصائص الألوهية. وربما أخذوا هذا الاعتقاد من الآيات القرآنية العديدة عن الإله الحق فى الإسلام فى مقابل آلهة ما قبل الإسلام المزيَّفة. وهى مقابلة بين الإله الحقيقى القادر وآلهة مزيَّفة ما لها من سلطان. وها هى بعض آيات قليلة فى ذلك: ﴿ أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ (١٩١) وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴾ (سورة الأعراف: ١٩١- ١٩٢) ، ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾ (سورة يونس: ٣٤) ؛ ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾(سورة الروم: ٤٠) ؛ ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ... ﴾ (سورة فاطر: ٤٠). فالقُدرة على هذا هى الخصيصة الرئيسية والمميِّزة للإله الحق.

(١) Disputatio Christiani et Saraceni (PG 94, 1592 B - 1593 B).

هذا التصورُ العام لله على أنه القادر وحده على خَلْق الأشياء ظَلَّت تُعزِّزُه آيات مثل تلك التى يُذكر فيها أن الله هو علَّةُ الظواهر المختلفة فى العالم. وهنا نذكر آيات قليلة ممثلةً: ﴿ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا (٢٥) ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا (٢٦) فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا (٢٧) وَعِنَبًا وَقَضْبًا (٢٨) وَزَيْتُونًا وَنَخْلاً (٢٩) وَحَدَائِقَ غُلْبًا (٣٠) وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (٣١) مَتَاعًا لَّكُمْ وَلأَنْعَامِكُمْ ﴾ (سورة عَبَس: ٢٥- ٣٢) ، ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ ﴾ (سورة إبراهيم: ٣٢) ، ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (سورة يس: ٨٢).

وكان من أثر هذه الآيات على عقل المسلمين الأوائل أنْ سلَّموا بأن الله وحده ، بأمره وقدرته ، هو العلَّة المباشرة لكل حوادث العالم. وحتى إن الآية الثانية والعشرين من السورة الرابعة عشرة ، التى أوردناها من قبل ، التى تقول إن الله ، بما يُنزل من مطر ، ويخرج من الثمرات ، كان عليهم أن يفهموا من سياقها أنَّ الله < تعالى > يخرج الثمرات مباشرة بأمره.

هناك من المخلوقات نوع واحد فحسب يُوصف فى القرآن بأن الله يسخره للقيام بأفعال معينة ، أولئك هم الملائكة؛ غير أنه لا يُقصد بالملائكة ما نعنيه عادة بالعلل الوسيطة؛ بل هم رُسُل لله فحسب ويفعلون ما يؤمرون تنفيذًا للمشيئة الإلهية(٢) ، مع أن القرآن يقول إن أحد الملائكة « وهو إبليس » [قد عَصى أمرَ ربِّه(٣) (سورة البقرة: ٣٤؛ سورة ص: ٧١- ٧٤).

(٢) عن تصوُّر أن الملائكة ليسوا عللا بل مجرد رُسل لله ، انظر "الغزالى" كتاب "تهافت الفلاسفة" ، ص٢٧٩ . وعن رأى "الغزالى فى أن الملائكة ليسوا هم فقط رُسل الله < إلى خَلْقه > لكن الناس أيضًا يمكن أن يكونوا رسلا < باصطفاء الله لهم > ، انظر: "إحياء علوم الدين" كتاب "التوحيد والتوكّل" – قسم "حقيقة التوحيد" (المجلد الرابع ، ص٢٥٠) .

(٣) الإشارة هنا إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ (سورة البقرة: ٣٤) ، وإلى قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾(سورة ص : ٧١ – ٧٤) . وقد يوهم قول المؤلف – هذا – أن هناك عدم اتساق فى التصوُّر القرآنى للملائكة المسخَّرين الذى لايعصون الله ما أمرهم غير أن إبليس استكبر وعصى. ومثل =

كان هذا هو الاعتقاد الإسلامى الراسخ فى النصف الأول من القرن الثامن الميلادى ، ولم يكن يوجد فى ذلك الوقت ما يثبت قيام أى معارضة له.

وبعد حوالى القرن ، أى فى بدايات القرن التاسع الميلادى ، تُرجمت أعمال فلسفية يونانية إلى اللغة العربيّة. وقد تعرَّف المسلمون منها على رأيين متعارضين للفلاسفة حول مسألة العلِّية. فمن ناحية ، هنالك الفلاسفة ، وكانوا هم الغالبية ، الذين سلَّموا بوجود إله تصوَّروه علَّة ضرورية قصوى لحوادث العالم -إله يُحدث بضرورة طبيعته كل الحوادث فى العالم بواسطة أشياء تفعل بما هى علَّة مباشرة لتلك الحوادث. ومن ناحية أخرى ، هنالك الإبيقوريون الذين أنكروا وجود أى إله على الإطلاق كما أنكروا وجود أشياء تكون هى العلل المباشرة للحوادث. فكل حوادث العالم تحدث عندهم بمجرد الصدفة. ولم يكن بوسع المسلمين أن يوافقوا على أى من هذين الرأيين على وجه الإطلاق ، لكنهم وجدوا ما يوافقون عليه فى كل مِن هذين الرأييْن. فقد قبلوا الاعتقاد بوجود الله ، الذى أثبته الرأى الأول ، لكنهم رفضوا تصور الله بما هو علَّة قصوى غير مريدة ورفضوا أيضا تصور أن يكون للأشياء قوة علِّية Causal power. وبالنسبة الرأى الثانى ، وهو رأى الإبيقوريين ، فإنهم وافقوا على إنكاره لأى قوة علِّية فى الأشياء الموجودة فى العالم ، لكنهم رفضوا إنكاره وجود الله ورفضوا كذلك تأكيده لأن كل ما يحدث فى العالم إنما يحدث بالصدفة. وبالنسبة لعموم المسلمين ، السلف منهم والمعتزلة على السواء ، فيماعدا اثنين من المعتزلة[أ٣] ، فإن الله كما خلق العالم بسلطانه المطلق بدون أى وساطة ‹ أو عون من غيره › فكذلك يدبر العالم بسلطانه المطلق بدون أى وساطة ‹ أو عون من غيره › وكل ما يوجد فى العالم إنما يوجد مباشرة بفعل من أفعال الخَلْق الإلهى.

= هذا الوهم لا ينشأ إلا عن غفلة عن دلالة العصيان المشار إليه فى القرآن الكريم ؛ فالله سبحانه وتعالى هو مالك الملك ولايُشرك فى ملكه أحداً، وهو القادر على أن يهدى من يشاء ويُضلُّ من يشاء فلا يخضع لنظام فى الكون هو موجده. وعلى مقتضى عدل الله الذى لا يظلم عباده كانت حرية الفعل مكفولة لمنْ فُطِر على التعقل فصار مسئولا عما يفعله. على أن كل ما أوجده الله لا يُمثِّل فى علاقته بالله – الوجود الكامل – إلا مرتبة العبودية لخالقه". ﴿ لا يُسأَلُ عمَّا يفعَلُ وهُم يُسألُونَ ﴾ (الأنبياء : ٢٣) . (المترجم)

(أ٣) انظرفيما يلى ص ٧١٦ ومابعدها .

غير أنه في العالم الذي نعرفه لا توجد الأشياء مجرد وجود فحسب ولكنها تستمر لبعض الوقت في وجودها بعد ذلك ، ثم تكف عن الوجود. وهذا هو ما أدى في "علم الكلام" إلى ظهور مشكلة يُعبَّر عنها باصطلاح "البقاء" واصطلاح "الفناء" ، شارك فيها السلف والمعتزلة على السواء. ومناقشة هذه المشكلة ، في الفقرات التي يجب فحصها ، تدور أحيانا حول لفظ "الأعراض" أو لفظ "الأجسام"؛ لكنها تدور أحيانا حول لفظ "أشياء" أو لفظ "أجسام" اللذين يُستخدمان بالتبادل مع لفظ "الجواهر" substances. وعند المتكلمين ، يُقصد بلفظ "الشيء" هنا ما هو حادث[٤] وبلفظ "الجوهر" ، كما رأينا من قبل في الفصل الخاص بالمذهب الذَّري ، يُقصد به على وجه العموم "الجزء الذي لا يتجزَّأ ، وفيما يتعلق بالجزء الذي لا يتجزَّأ ، هم يختلفون ، كما رأينا من قبل في ذلك الفصل ، حول ما إذا كان جسما أو غير جسم. وعلى ذلك ، فعندما تدور مناقشة مسألة البقاء والفناء حول لفظ "الأشياء" يجب تحديد ما إذا كان اللفظ يستخدم بمعنى "أعراض" أو بمعنى "أجسام" أو بمعنى "الأجزاء التي لا تتجزَّأ". وعندما تدور المناقشة ، بالمثل ، حول لفظ "الأجسام" المستخدم مع لفظ "الجواهر" ، على سبيل المثال ، فيجب تحديد ما إذا كان اللفظان المستخدمان هكذا ، واللذان كانا يفيدان بالتأكيد اشتمالهما على "الأجسام" المكوَّنة من أجزاء لا تتجزَّأ ، يفيدان أيضا اشتمالهما على "الأجزاء التي لا تتجزَّأ" مفهومة على أنها أجسام[٥].

أسبق ثبت للآراء المتعلقة بدوام الوجود وانقطاعه يوجد في كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعري ، وكتاب "الانتصار" للخيَّاط. وهي توجد عند "الأشعري" تحت عنوان "واختلف الناس في الأعراض هل تبقى أم لا؟"[٦] وتحت عنوان "واختلفوا هل تفنى الأعراض أم لا؟"[٧] ويعرض "الخيَّاط" للآراء المختلفة حول البقاء والفناء تحت

(٤) الأشعري: "مقالات الإسلاميين". ص٨١. وانظر مشكلة "هل المعدوم (أي الشيء قبل أن يُخلق) شيء" ، فيما سبق ص ٥٥٦ ومابعدها.

(٥) انظر فيما يلي الحواشي أرقام ١٩ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٤٠ ، ٥٧ ، ٧٤ ، ٨٧.

(٦) الأشعري: "مقالات الإسلاميين" ، ص ٣٥٨.

(٧) المصدر السابق ، ص٣٦٠ .

عنوان: "الكلام فى مسألة الفناء"[٨]. ويتناولها "البغدادى" فى كتابه "أصول الدين" تحت عنوان "فى إحالة بقاء الأعراض"[٩] و"كيفية فناء ما يفنى"[١٠]. ويتناول "أبو رشيد" المشكلة تحت عنوان: "مشكلة فى أن الجوهر لا يجوز أن يكون باقيا لِعلّة"[١١] و"مسألة فى أن الجوهر ينتفى بضد"[١٢]. ويقتبس "الغزالى" ، فيما يتعلّق بإبطال الرأى القائل باستحالة عدم العوالم ، أقوال أولئك الذين يسميهم بـ"الفلاسفة" بينما يُحصى أربع فرق من المتكلمين وذلك فيما يخص الاعتقاد بفناء العالم[١٣]. وفى أعمال أخرى يوجد عرض مختصر لمختلف التصورات عن البقاء وعن الفناء.

من هذه المصادر اخترت عبارات متنوعة جمعتها معا فى ثمانية آراء رئيسية ومع أن هذه الآراء كلها تختلف فيما بينها حول المعضلات الخاصة بالبقاء والفناء ، إلا أنها تبدأ بالاعتقاد الشائع وهو: كما أن العالم فى مجموعه قد أحدثه الله من لا شيء بقوله "كن" فكذلك أيضا كل الحوادث المتغيِّرة فى العالم أحدثها الله من لا شيء بقوله "كن" ، على الرغم من أن الأمر "كن" له ، فى رأيين من الآراء الثمانية ، معنى خاص.

وفيما يلى الآراء الثمانية الرئيسية.

١ - رأى يُفسِّر بقاء الأعراض تفسيرا مختلفا عن بقاء الأجسام. ففيما يتعلَّق ببقاء الأعراض ، يورد "الأشعرى" أقوال بعض معاصريه من المعتزلة ، ومن بينهم "الكعبى" ، الذين يزعمون "أن الأعراض كلها لا تبقى وقتين"[١٤]. وينسب "البغدادى" هذا الرأى ، فيما بعد ، إلى مَن يسميهم "أشباهنا" ، أى الأشاعرة ، وإلى "الكعبى" [١٥] ،

(٨) الخيَّاط : "كتاب الانتصار" ، ص٢٢ ، ٢٣.

(٩) البغدادى: "أصول الدين" ، ص٥٠.

(١٠) المصدر السابق ، ص٢٣٠.

(١١) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف" ، ص٥٨ .

(١٢) المصدر السابق ، ص٦٩ .

(١٣) الغزالى: "تهافت الفلاسفة" ، ص ٨٦ .

(١٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص٣٥٨ .

(١٥) البغدادى: "أصول الدين" ، ص٥٠ .

وفيما بعد ينسبه « فخر الدين » الرازى إلى الأشاعرة مباشرة[١٦]. وفى تعليق "الطوسى" < نصير الدين > على هذا الرأى ، المنسوب إلى الأشاعرة ، يقول: "كما يرون بأعينهم أن الأعراض [حسب اعتقادهم] لا تدوم [يظهر أنها باقية] ، فقد توصَّلوا إلى أن الأعراض يتجدَّد خلقها فى كل لحظة"[١٧] وهكذا لا يوجد ، تبعا لهذا الرأى ، بقاء حقيقى للأعراض ، وخلقها المتّصِل هو الذى يعطيها ، على أيه حال ، مظهر البقاء.

وبما أن الأعراض ليس لها بقاء حقيقى ، فليس لها أيضا فناء حقيقى. وعلى هذا يثبت "الأشعرى" قوله:

١ – "قال قائلون: الأعراض كلها لا يُقال إنها تفنى؛ لأن ما جاز أن يفنى جاز أن يبقى"[١٨].

٢ – "وقال قائلون < عن الأعراض > : تفنى لا بفناء"[١٩]. وفيما بعد ، يُنسب هذا الرأى ، أيضا ، عند البغدادى إلى "أصحابنا" ، أى الأشاعرة ، ويثبته "البغدادى" على أنه الرأى الذى يزعم "أن الأعراض لا يصح بقاؤها فإن كل عرض يجب عدمه فى الثانى من حال حدوثه"[٢٠].

نفس الأشاعرة والكعبى الذين حكى "البغدادى" قولهم فى الأعراض حكى عنهم أيضا قولهم فى الأجسام. فهكذا وهو يشير مباشرة إلى "أبى الحسن الأشعرى" ، يثبت

(١٦) الرازى ، فخر الدين: " محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين" ، ص٧٥ .

(١٧) الطوسى ، نصير الدين ، بهامش "محصَّل أفكار المتقدمين.." ، ص١١ .

(١٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص٣٦٠ .

(١٩) المصدر السابق ، ص٣٦١ .

(٢٠) البغدادى: "أصول الدين" ، ص٢٣٠. ومن المحتمل أن "الخيَّاط" فى إشارة إلى هذا الرأى ، وهو يستعمل لفظ "الشيء" بمعنى "العرض" ، يثبت قوله: "فزعم قوم أنه ليس للشيء فناء غيره ، وأن الله إذا أراد أن يفنى شيئًا أبطله لا بأن يُحدث شيئا سواه" ("الانتصار" ، ص٢٣). ومن الواضح أن هذه العبارة تعارض مباشرة عبارة "مُعمَّر" السابقة عليها والتى تقرأ هكذا: "إن فناء الشيء يقوم بغيره" (المصدر السابق ، ص٢٢). لكن ، طالما أن لفظ "الشيء" فى عبارة "معمَّر" يستخدم ، كما سأبين فيما بعد ، بمعنى "العرض" (انظر فيما يلى ص ٨١٠) ، فيمكننا أن نفترض أن لفظ "الشيء" فى هذه العبارة يُستخدم بمعنى "العرض" كذلك.

له فيما يتعلق بـ"الجسم" رأيه فى أن "الباقى.. يكون ببقاء"[٢١] وأن ذلك "البقاء "معنى" زائد على وجود ذات الباقى"[٢٢] أو هو "معنى غير الباقى"[٢٣] ، يقصد بهذه العبارة أن البقاء "معنى" أى أنه "شىء" ، مثل العرض ، يوجد فى شىء آخر « هو الجسم » ، ويكون الشىء الآخر محلّه its substratum[٢٤]. ويستمر "البغدادى" أيضا ، وهو يشير إلى رأى "الأشعرى" عن بقاء "الجسم" ، فيقول: "ذهب الكعبى منهم [أى من المعتزلة] إلى مثل قول شيخنا أبى الحسن فأثبت البقاء **معنى**"[٢٥] ، أى أنه فى حالة أى جسم يكون البقاء "**معنى**" فيه. ويقول "أبو رشيد" وهو يستعمل لفظ "جوهر" substance ، أى الذَّرة ‹ الجزء الذى لا يتجزّأ › ، بدلا من لفظ "جسم" إنه ، طبقا "للكعبى" ، فإن "الجوهر يبقى ببقاء هو محلّه"[٢٦] ، وهكذا فإن الرأى الذى ينسبه "البغدادى" إلى "الكعبى" فيما يتعلّق بالجسم ، كان يُسلمً به أيضا فيما يتعلّق بالجوهر. ومن فقرة وردت عند الغزالى ، سوف نوردها توًا ، نعلم بالمثل أن الرأى المنسوب إلى الأشاعرة عند "البغدادى" كان هو رأيهم أيضا فيما يتعلق بالجوهر.

(٢١) البغدادى: "أصول الدين" ، ص ٢٣٠. وفى ذلك يقول "البغدادى" ما نصه : "قال أبو الحسن الأشعرى إن الله يُفنى الجسم بأن لايخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه . لأن الباقى عنده يكون باقيًا ببقاء فإذا لم يخلق الله البقاء فى الجسم فنى". (المترجم).

(٢٢) المصدر السابق ، ص٩٠ .

(٢٣) المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

(٢٤) حول استعمال لفظ "**معنى**" للدلالة على شىء موجود فى شىء آخر وبذلك يُسَمَّى "عَرَضا" انظر فيما سبق ص ٢٦٦ وما بعدها. وسوف يُلاحظ من الفقرات التالية المقتبسَة فى هذا القسم ، أن البقاء والفناء يوصفان على السواء دائمًا بأنهما "**معنى**" (فى الحواشى رقم ٣٨ ، ٨٥ ، ٨٧) وبأنهما "عرض" (الحواشى رقم ٣٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٦) وبأنهما "شىء موجود" (الحاشيتان رقم ٥٣ ، ٦٨) .

(٢٥) البغدادى : "أصول الدين" ، ص٢٣١ .

(٢٦) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف" ، ص٥٩. ومن المحتمل أن هذا الرأى عن بقاء الجسم والجوهر هو ما تشير إليه العبارتان التاليتان اللتان أوردهما "الأشعرى" ، دون نسبتهما إلى قائل ، وهما:

١ - إن الأعراض تبقى ببقاء الجسم" ؛ حيث بالبقاء - فيما هو مفترض - هو البقاء الحادث فى الجسم ("مقالات الإسلاميين" ، ص٣٦١) ؛

٢ - "إن ما يبقى يبقى ببقاء" . ("المصدر السابق" ، ص ٣٦٦) .

ولأن "الأشاعرة" و"الكعبى" يُفسِّرون بقاء الأجسام والأعراض بأن الله يخلق فيها "معنى" البقاء ، على الرغم من اعتقادهم بأن الأجسام والجواهر لا تخلو من الأعراض[27] ، فيجب أن يُستدلَّ ، تبعا للأشاعرة و"الكعبى" معا ، أن الخلق المتصل للأعراض ، الذى يفسِّرون به ما يظهر من بقائهما ، لن يكون كافيا لتفسير نوع البقاء الذى يلزم على رأيهم فى حالة الأجسام والجواهر. وللسبب نفسه ، سوف يبدو للوهلة الأولى أنّ علينا أن نستدل أيضا ، تبعا للأشاعرة و"الكعبى" ، أن معنى البقاء يضفى على الأجسام والجواهر نوعا من البقاء هو ، بخلاف بقاء الأعراض الظاهر ، بقاء حقيقى. وعلى أية حال ، فإن هذا الاستدلال -فيما سأحاول بيانه - لا تثبته عبارات "الأشعرى" و"الكعبى" عن فناء الأجسام ، والتى تُعبِّر ، بالطبع ، عن رأيهما فى الجواهر أيضا.

لقد زعم "الأشعرى" ، فيما رواه "البغدادى" ، أن "الله يفنى الجسم بأَنْ لا يخلقُ فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه"[28]. ويحاول "البغدادى" أن يُبيِّن أيضا أن رأى "الكعبى" فى فناء الجسم مماثل لرأى "الأشعرى" وذلك بإيراد قول الكعبى ، الذى يجىء غالبا فى كلمات القسم الأول من عبارة "الأشعرى" ، وهو: "إن الجسم يفنى بأن لا يخلق الله فيه البقاء"[29] ، وهو يتوقَّع ، فيما يتضح ، أن يضيف القارئ القسم الثانى من عبارة "الأشعرى" ، أى: "فى الحال التى يريد < الله > أن يكون فانيا فيه". هكذا ، تبعا لرأى "الأشعرى" و"الكعبى" معا ، فإن الجسم يُفنيه اللهُ لا بفعل

(٢٧) بالنسبة لرأى "الأشعرى" انظر : البغدادى: "أصول الدين" ، ص٥٦؛ وبالنسبة لرأى "الكعبى" ، انظر فيما سبق ص ٦٣٧ .

يُبيِّن "البغدادى" رأى "الأشعرى" - هنا - فى قوله : " ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعرى إلى استحالة تعرِّى الأجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح . وقال لابد أن يكون فى كل جوهر لون وكون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحياة أو ضدّها . وإذا وُجِد فى حالَيْن فلابد من وجود بقاء فيه فى كل حال بعد حال حدوثه". ومن الملاحظ أيضًا أن "البغدادى" يعرض رأيا "للكعبى" مخالفًا لما يثبته المؤلف عنه هنا ، حيث يقول "البغدادى": "وزعم الكعبى وأتباعه من القدرية أن الجوهر يجوز تعرِّيه من الأعراض كلها إلا من اللون" ("أصول الدين" ، ص٥٦) . (المترجم)

(٢٨) البغدادى: "أصول الدين" ، ص٢٣٠.

(٢٩) المصدر السابق ، ص٢٣١.

الفناء مباشـرة ولكن بالأحرى يفنيه على نحو غير مباشر ، كما فى حالة الأعراض ، "لا بأنْ يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه". وتعبير: "بأن لا يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه" يعنى أن الله يتوقف عن أن يخلق فيه بقاء فى الوقت الذى يريد فناءه فيه ؛ أى أن يتوقف ‹ سبحانه › عن أن يخلق فى الجسم ذلك البقاء بالخلق المتصل السابق الذى كان الجسم باقيا به من قبل. وهذا يُبينٍ أن البقاء الذى بقى به الجسم قبل أن يفنى ، لكونه "**معنى**" ، أى عرضا ، كان مثل كل الأعراض ، لا بقاء له ومن ثمّ فإنه يُخلق فى كل لحظة خَلْقا متجدِّدًا ، حتى إن البقاء الذى كان قد خلعه على الجسم لم يكن بقاء حقيقيا وإنما كان بقاءً ظاهريا فحسب ، على الرغم من أن ظهوره لم يكن من نفس نوع ظهور الأعراض. ووجود مثل هذا الرأى عن البقاء والفناء للأجسام بالفعل فى زمن "الأشعرى" و"الكعبى" يمكن أن يُفهم من رواية "الخيَّاط" معاصرهما ، التى يجىء فيها "وزعم قوم أن الله يُحدث للجسم فى كل وقت بقاء يكون ذلك الجسم به باقيا. فإذا أراد الله أن يُفنى ذلك الجسم ، لم يحدث له بقاء ، ففنى الجسم"(٣٠).

هذا الرأى المنسوب إلى الأشاعرة نقرأه عند "الغزالى" على النحو التالى: "أما الأعراض فإنها تفنى بأنفسها ولا يتصوَّر بقاؤها... وأما الجواهر ، فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلُق الله البقاء انعدم لعدم المبقى"(٣١).

تبعا لهذا الرأى ، أيضا ، فإن الأعراض والأجسام على السواء حادثة على الدوام دون أى فترة للبقاء بين أى حادثَيْن. لكن ، على حين أنه فى حالة الأعراض تكون الحوادث المتصلة بلا فاصلٍ بينها unintervaled continuous creations هى حوادث

(٣٠) الخيَّاط: "الانتصار" ، ص٢٣.

(٣١) الغزالى: "تهافت الفلاسفة" ، ص٨٨. وتجدر الإشارة إلى أن "الغزالى" يردُّ هنا رأى الأشعرية هذا ويراه غير معقول حيث يقول معقِّبا: "وهو أيضا فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس فى أن السواد لا يبقى والبياض كذلك وأنه متجدّد الوجود. والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل إن الجسم متجدّد الوجود فى كل حالة. والعقل القاضى بأن الشَعْر على رأس الإنسان فى يوم هو الشعر الذى كان بالأمس لا مثله يقضى أيضا به فى سواد الشعر. ثم فيه إشكال آخر وهو أن الباقى إذْ بقى ببقاء فيلزم أن تبقى صفات الله ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج إلى بقاء آخر ويتسلسل إلى غير نهاية". ("تهافت الفلاسفة" ص٨٨). (المترجم)

فحسب لموجودات لا بقاء لها ، فإنه فى حالة الأجسام ، تكون الحوادث المتصلة بلا فاصل بينها هى حوادث لموجودات لا بقاء لها وحوادث لصور من البقاء غير باق nonenduring durations.

٢ - رأى "الباقلانى". فهناك ، فيما يخصّ الأعراض ، العبارة التالية "للباقلانى" نفسه: "والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها. وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام ، وتبطل فى ثانى حال وجودها"[٣٢]. هكذا ، سلَّم "الباقلانى" ، شأن بقية أتباعه من الأشاعرة ، بأن الأعراض لا بقاء لها وأنها تكفُ عن الوجود عندما يكفُّ اللهُ عن إحداثها ثانية.

وفميا يتعلّق بالأجسام والجواهر ، هناك روايتان ينسبهما "البغدادى" إلى "الباقلانى":

١ - "إنه منع من كون البقاء معنى زائدا على وجود ذات الباقى شاهدا وغائبا وزعم أن فناء الجسم ليس من أجل **قَطْع** البقاء عنه ولكن من جهة قطع **الأكوان** عنه"[٣٣].

٢ - "إنما يكون فناء الجوهر بقطع الأكوان عنه؛ فإذا لم يخلق الله فى الجوهر كونا ولونا فنِى وكان لايثبت [أى الباقلانى] البقاءَ معنى غير الباقى"[٣٤]. ومن الملاحظ أن لفظ "أكوانْ يُطلق على الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق"[٣٥] ، وهو ما يصفه "الباقلانى" نفسه بأنه ينتمى إلى "أجناس الأعراض" ، وفيما يتصل به كذلك يذكر "الباقلانى" الألوان"[٣٦].

(٣٢) الباقلانى: "التمهيد" ، ص١٨.

(٣٣) البغدادى: "أصول الدين" ، ص٩٠؛ وانظر ص٤٥ ، وص١٠٩ وأيضا ص٦٧ ؛ ص٨٧ ، حيث نجد أن اصطلاح "الألوان" مضافا إلى "الأكوان" (انظر ص٢٣١ ، وفيما يلى الحاشية رقم ٣٥).

(٣٤) المصدر السابق ، ص٢٣.

(٣٥) الجوينى: "الإرشاد" ، ص١٠.

(٣٦) الباقلانى: "التمهيد.." ، ص٤٠. وفى ذلك يقول "الباقلانى": "إن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة لا كما لا يجوز أن تفعل الألوان والأكوان وغيرها من أجناس الأعراض ، وكما أنه لا يجوز أن يصنع دقائق المحكمات ، من الصياغة والنساجة والكتابة ، شىء من الأعراض ولا الميت ولا الجماد". (المترجم)

من هاتين الفقرتين نفهم أن "الباقلانى" استبدل "الأكوان" **"بمعنى البقاء"** لدى رفاقه الأشاعرة تفسيراً لبقاء الأجسام والجواهر ونتيجة لذلك استبدل أيضا "كف الأكوان" بدلا من "كف **معنى** البقاء" لدى رفاقه الأشاعرة تفسيرا لفناء الأجسام والجواهر. إن تعبير "كف الأكوان" متى أُخذ فى حد ذاته ، ربما يعنى إفناء الأكوان بفعل مباشر من أفعال الإفناء ، وهو ما قد يتضمن بدوره أن يكون للأكوان ذاتها بقاء حقيقى ومن ثمَّ فإنها تكون قد أضفت على الأجسام والجواهر بقاء حقيقيا. بيد أن العبارة التفسيرية: "إذْ ، عندما لا يخلق الله كونا من الأكوان.. فى جوهر ، فإن الجوهر يتوقف عن الوجود" ، والتى يتلوها مباشرة فى الفقرة الثانية تعبير: "كفُّ الأكوان" إنما تبيّن بوضوح تماما أن المقصود بتعبير "كف الأكوان" هو توقّف إحداث الأكوان التى كان حدوثها حتى ذلك الوقت متصلاً. وهكذا ، فإن الأكوان ، مثلها مثل "معنى البقاء" التى حلَّت محلَّه ، ليست باقية ، لكنها حادثة على الدوام ، ومن ثم فإنها ، بسبب كونها حادثة على الدوام ، تُضفى على الأجسام والجواهر وجودا لا يكون حقيقيا بل يكون وجودا ظاهريا فحسب.

يمكن أن نفهم من هذا كله أنه على حين يوافق "الباقلانى" الأشاعرةَ على عدم بقاء الأعراض ، فإنه يختلف معهم فى تفسير بقاء الأجسام وذلك باستخدامه ما يُسمَّى بـ"الأكوان" بدلا من استخدامهم لما يسمُّونه "معنى البقاء". غير أنه ما إن يفعل هذا حتى يكون تفسيره لبقاء الأجسام ، ومن ثمَّ أيضا لفنائها mutatis mutandis ، أى هو نفس تفسير رفاقه الأشاعرة.

هذا الرأى ، يعزوه "الغزالى" إلى "طائفة أخرى من الأشعرية" ويصفه على النحو الآتى: "إن الأعراض تفنى بأنفسها وأما الجواهر فإنها تفنى بأن لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم"[٢٧].

(٢٧) الغزالى: "تهافت الفلاسفة" ص٨٨- ٨٩. ويوضّح "الغزالى" هنا رأى الأشاعرة هذا فى قوله : "وكأن فرقتى الأشاعرة مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل وإنما هو كف عن الفعل ، لمَّا لم يعقلوا كون العدم فِعْلاً" ("تهافت الفلاسفة". ص٨٩). (المترجم)

وإذن، تبعا لهذا الرأى ، كما هو الشأن بالنسبة للرأى الأول ، تكون الأعراض والأجسام على السواء حادثة على الدوام بدون أى فترة تكف فيها عن البقاء بين أى حادثين. ولكن ، بينما يكون الحدوث المتصل غير المنقطع فى حالة الأعراض إحداثا لوجود لا يدوم ، فحسب ، فإن الحدوث المتصل غير المنقطع فى حالة الأجسام يكون إحداثا لأكوان لا تبقى.

٣ - رأى "القلانسِى" الذى يقول "البغدادى" عنه ، كما سنرى ، "شيخنا أبو العباس القلانسى رحمه الله" ، هكذا فى إشارة واضحة إليه باعتباره أشعريا[٣٨]. وهنا ، أيضا ، لأنه اختلف ، فيما يقول "البغدادى" ، عن الأشاعرة الآخرين فيما يتعلّق بفناء الأجسام فحسب ، ولا يرد ذكر لاختلافه معهم حول عدم بقاء الأعراض ، يمكن أن نستدل أنه قد سلَّم ، شأن غيره من الأشاعرة ، بأن الأعراض لا بقاء لها ، لكنها حادثة على الدوام ، ومن ثمَّ فهى تكف عن الوجود عندما تكف عن أن تصبح حادثة[٣٩]. لكن ، ما الرأى الذى كان يراه فيما يتعلّق بالأجسام والجواهر؟ ذلك أمر يتطلب البحث.

كما روى "البغدادى" قائلا: "شيخُنا أبو العباس القلانسى.. أثبت بقاء للجسم "**معنى**" غير الجسم"[٤٠] ؛ فإن هذه العبارة تعنى بوضوح تماما نفس ما تعنيه العبارات المماثلة عند الأشاعرة. وعلى ذلك فإنها ربما كانت تعبِّر ، فيما يظهر ، عن رأى مماثل لرأى الأشاعرة ، أى أن "**معنى**" البقاء هو نفسه ليس باقيا لكنه حادث على الدوام ومن ثمّ فإن الجسم الذى يكون البقاء حادثا ‹ مخلوقا › فيه لا يصبح على ذلك باقيا حقيقةً ؟ وإنما يصبح كذلك فى الظاهر فحسب. وعلى أية حال ، فإن رأيه عن فناء الأجسام والجواهر سوف يبيّن اختلافه عن الأشاعرة أيضا فيما يتعلق ببقاء الأجسام والجواهر.

وأورد "البغدادى" رأى "القلانسى" فى فناء الأجسام والجواهر ، على النحو التالى:

(٣٨) انظر فيما سبق عن التواريخ المختلفة للقلانسى ، ص٨٤ حاشية رقم ٢٠٠ .

(٣٩) للوقوف على دليل يقوى هذا الرأى انظر الحاشية التالية.

(٤٠) البغدادى: "أصول الدين" ، ص٢٣٠- ٢٣١. وبما أن البقاء فى الأجسام ، طبقا لهذه العبارة ، يكون راجعا إلى "**معنى**" ، فإنه يُدعِّمُ الاستدلال على أن الأعراض ، تبعا للقلانسى ، لا بقاء لها ، ومن ثم فهى على الدوام حادثة ، لأنه تبعا له يصح قيام "معنى" "بالعرض" ("أصول الدين" ، ص٢٣٤ ، وانظر: ص٤٥).

١ – أثبت القلانسى الفناء "عَرَضا يقوم بالجسم الفانى فيفنى به فى **الحالة** الثانية من **حال** حدوث الفناء فيه"[(٤١)].

٢ – "شيخنا أبو العباس القلانسى يقول إن الله يفنى الجوهر بفناء يخلق فيه فيفنى الجوهر فى الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه"[(٤٢)].

وقول "القلانسى" ، أيضا ، إن الجسم أو الجوهر يفنى فقط بخَلْق فناء فيه وهو ما يعنى أنه لا يفنى بكف حدوث معنى "**البقاء**" فيه ، يُبيِّن أن الجسم أو الجوهر الذى يفنى كان له بقاء حقيقى. لكنه ما كان يمكن أن يكون له بقاء حقيقى ما لم يكن لـ"**معنى**" البقاء الحادث فيه ، وخلافًا لـ"**معنى**" البقاء عند الأشاعرة ، اتصالٌ فى الوجود. فالبقاء الحادث فى الأجسام أو فى الجواهر باق على هذا ، ومن ثمَّ فالأجسام أو الجواهر التى يكون البقاء حادثا فيها لا تكف عن الوجود إلا بفعل مباشر من أفعال الإفناء.

وتبعا لهذا الرأى ، كذلك ، فإن الأعراض ، وكما هو الشأن فى الرأيين الأوليين ، حادثة على الدوام بدون أى فترة من فترات انقطاع ‹ كفّ › البقاء بين أى حادثين. غير أنه توجد ، فى حالة الأجسام والجواهر ، فترة انقطاع للبقاء بين أى حادثين من الحوادث ‹ المخلوقات ›.

٤ – رأى "أبى الهذيل" المعتزلى. رأى "أبى الهذيل" هو أحد الرأيين المشار إليهما من قبل فى الفقرة الافتتاحية لتصنيف الآراء الثمانية ، وهى التى تعطى لكلمة الخلق "كن" معنى خاصًا. والمعنى الخاص الذى يعطيه "أبو الهذيل" لها هو أن كلمة "كن" ذاتها شىء مخلوق ، كما يقول ، "لا فى محل"[(٤٣)] ، أى ، أنها كلمة مخلوقة لا جسمية

(٤١) المصدر السابق ، ص٤٥.

(٤٢) المصدر السابق ، ص٢٣٠. من هاتين الروايتين للبغدادى يمكن أن نستدل أن "القلانسى" يستخدم لفظ "جوهر" بمعنى "جسم". غير أننى لا أستطيع القول إذا كان لفظ جوهر المستخدم بمعنى الجسم يستخدمه أيضا ليشمل "الجزء الذى لا يتجزأً" أم لا ، كما أننى غير قادر على اكتشاف رأيه حول مشكلة اتصاف الأجزاء التى لا تتجزأً بالامتداد.

(٤٣) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق" ، ص١٠٨؛ الشهرستانى: "الملل والنحل" ص٣٥ ؛ وانظر فيما سبق ص٢٢٧ .

مفارقة لذات "الله". ولا يُفرِّق "أبو الهذيل" أيضا ، على النقيض من كل الآراء السابقة ، بين الأعراض والأجسام ، فيما يتعلَّق بالبقاء والفناء.

وكما أثبت "الأشعرى" رأىَ "أبى الهذيل" فى بقاء الأعراض والأجسام ، فإنه يبدأ بقوله: "الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى"(٤٤). لكن ، فيما يتعلقّ ببقاء تلك الأعراض التى تبقى ، فإن "الأشعرى" يثبت تفسير "أبى الهذيل" له على النحو التالى: "وكان يزعم أن الألوان تبقى وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى [ببقاء] لا فى **مكان** ، ويزعم أن البقاء هو قول الله عزّ وجلّ للشيءِ ابقَ وكذلك فى بقاء الجسم وفى بقاء كل ما يبقى من الأعراض ، وكذلك يزعم أن الآلام تبقى وكذلك اللذات فآلام أهل النار باقية فيهم ولذّات أهل الجنة باقية فيهم"(٤٥).

وفى موضع آخر ، نطالع نفس الرأى الذى أورده "الأشعرى" أيضا منسوبا إلى "أبى الهذيل" حيث يقول: "البقاءُ غيرُ الباقى" و"البقاءُ قولُ الله عزّ وجلّ للشىء "ابْقَ"(٤٦). ويورد "الأشعرى" أيضا هذا الرأى الذى يزعم أن الأعراض ، التى يُقصد بها فيما هو واضح تماما الأعراض التى تبقى ، إنما "تبقى ببقاء لا فى مكان"(٤٧) ، ولا ينسب "الأشعرى" هذا الرأى إلى قائله. ورواية "البغدادى" لهذا الرأى نقرأها على النحو التالى: "وكان [أبو الهذيل] يزعم أن ما يبقى من الأجسام والأعراض فإنما يبقى من أجل بقاء لا فى محل". ويشرح ذلك قائلا: "وذلك البقاء [لا فى محل] هو قول الله ابْقَ"(٤٨). وليس واضحا هنا ، أيضا ، كما فى حالة "القلانسى" ، ما إذا كانت كلمة "ابْقَ" الحادثة لا فى محل تحدث بقاء باقيا أو بقاء حادثا على الدوام فحسب. غير أن هذا الغموض يتضح أيضا ، كما فى حالة "القلانسى" ، بالوقوف على رأى "أبى الهذيل" فى الفناء.

(٤٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص٣٥٨.

(٤٥) المصدر السابق ، ص٣٥٩ ، وانظر: ص٣٦٦ ، ٣٦٧.

(٤٦) المصدر السابق ، ص٣٦٦.

(٤٧) المصدر السابق ، ص٣٦١.

(٤٨) البغدادى: "أصول الدين" ، ص٥١.

إن رأى "أبى الهذيل" فى الفناء يتطابق تماما مع رأيه فى البقاء. وعلى هذا ، فإن "الأشعرى" ، وهو يزاوج بين الفناء والبقاء ، يبين أن "أبا الهذيل" لا يميز بين بقاء الأعراض وبقاء الأجسام ، ويصفه بأنه يزعم أن "البقاء والفناء يوجدان لا فى مكان"(٤٩). وفى موضع آخر ، وهو يطابق بين وصفه ووصف "أبى الهذيل" فيما يتعلق بالبقاء(٥٠) ، يصفه بأنه يزعم أن "الفناءُ غيرُ الفانى... وأن الفناءَ قولهُ تعالى [للشىء] افنَ"(٥١). وكذلك أيضا وهو يطابق ، فى موضع آخر، بين استشهاده برأى لا ينسبه إلى قائله أورده من قبل فيما يتعلق ببقاء الأعراض ببقاء لا فى محل(٥٢) ، والذى هو -كما رأينا- رأى "أبى الهذيل" عن الأعراض الباقية ، واستشهاده برأى مماثل عن "الأعراض" التى "تفنى بفناء لا فى مكان"(٥٣) ، والذى هو أيضا رأى "أبى الهذيل" عن الأعراض الباقية. وتبعا "لأبى الهذيل" ، أيضا ، فكون الأعراض والأجسام تفنى بخلق الله فيها كلمة "افنَ" فى لا محل ، وليس بمجرد كف الخلق فيها لكلمة الله فى لا محل التى هى كلمة "ابْقَ" ، يُبيِّن أن البقاء الذى يحدث لها بخَلْق الله فيها لكلمة "ابْقَ" فى لا محل هو نفسه باق.

وليس هناك ، فيما أعلم ، ما يروَى باسم "أبى الهذيل" عن تلك الأعراض التى لا تبقى ، عنده ، من قبيل الحركة والإرادة مثلا(٥٤). ومن المحتمل أنه ربما كان يقول إنها تُخلق باستمرار وأنها تفنى بكفّ وجودها المخلوق فيها.

تبعا لهذا الرأى ، فإن تلك الأعراض التى لا بقاء لها هى مثل كل الأعراض التى تُخلق ، طبقا للآراء الثلاثة السابقة ، خلقا مستمراً بدون أى فترة للبقاء بين أى حادثين

(٤٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص٣٦٧.

(٥٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٦.

(٥١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص٣٦٦.

(٥٢) المصدر السابق ، ص٣٦١ ؛ وانظر فيما سبق الحاشية رقم ٤٧.

(٥٣) المصدر السابق ، نفس الموضع.

(٥٤) البغدادى: "أصول الدين" ، ص٥٠. وفيما يتعلَّق بـ"السكون" فإنه يقول إن سكون الحى لا يبقى وسكون الميِّت باق. ("أصول الدين"، ص٥١؛ و"مقالات الإسلاميين" ، ص٣٥٨).

< من الحوادث المخلوقة >. وبالنسبة لتلك الأعراض التى لها بقاء ، فإنه فى حالة الأجسام أيضا ، توجد فترة بقاء بين أى حادثين من الحوادث المخلوقة.

تبدأ الآراء الأربعة السابقة ، فيما يُلاَحظ ، بافتراض أن الخلق معناه إحداث الوجود فحسب لشيء من الأشياء لكنه لا يتضمَّن البقاء لذلك الذى وُجد. وتبدأ الآراء الأربعة التالية ، فيما سنرى الآن ، بافتراض أن مجرد فعل الخلق يتضمَّنُ البقاءَ لذلك الذى يوجد.

٥ - الرأى الذى انتقده "أبو رشيد" ، وهو ذلك الرأى الذى يزعم أن بقاء الجوهر لا يرجع إلى عِلَّة[٥٥]. والمقصود بهذا أن مجرد فعل الخلق يعطى الجواهر وجودا يكون باقيا. ويقدِّم "أبو رشيد" هذا الرأى كما يلى: بَيْنَ شيوخنا [من مدرسة البصرة] لا يوجد اختلاف حول أن بقاء الأجسام ليس راجعا إلى بقاء [يكون علته] ، ويضيف: أن شيخنا الحسين الخيَّاط [من مدرسة بغداد] يساند هذا الرأى[٥٦].

يتطابق مع هذا الرأى القائل إن خَلْق الله للموجودات يتضمَّن بقاءها الرأىُ الذى يذهب إلى أن الفناء هو فعل الله مباشرة. وهو يُقرأ ، كما رواه "أبو سعيد" على النحو التالى: اعلم أن أستاذنا أبا الحسين الخَيَّاط قد قال عن الجوهر إنه ينتقل من الوجود إلى العدم بفعل الله ، وهكذا يوافق على أن القُدرة الإلهية تشمل الفناء[٥٧]. وهكذا كان "الباقلانى" ، الذى أوردنا له رأيا عن الفناء من قبل[٥٨] ، قد ساند أيضا ، هذا الرأى فى وقت ما. وهذا الرأى يرد ، فى رواية "الطوسى" على النحو التالى: "وأما القاضى

(٥٥) النيسابورى: "المسائل فى الخلاف" ، ص٥٨.

(٥٦) المصدر السابق ، نفس الموضع. ومن عبارة "أبى رشيد" هنا ومما يجيء فى الحاشية رقم (٥٧) يُستدل على أن لفظ "الجواهر" يستخدم عنده بمعنى "الأجسام". وسواء كان يستخدم ليشمل أيضا الأجزاء التى لا تتجزأ < الذرات > أم لا فإنه يرجع إلى سؤال ما إذا كان كل "البصريين" عنده ، متفقين مع "أبى هاشم" (انظر المسائل" ص٣٨) أمْ لا فى أن الأجزاء التى لا تتجزأ ممتدة وبذلك تكون أجساما.

(٥٧) المصدر السابق ، ص٦٩ ، وانظر ص٥٨.

(٥٨) انظر فيما سبق ص٦٨١ وما بعدها.

أبو بكر [الباقلانى] قال فى بعض المواضع إن الفاعل المختار يُفنى بلا واسطة ، وبمثله قال محمد الخيَّاط"[٥٩].

تبعا لهذا الرأى ، هناك ، إذن ، فى حالة الأجسام فترة بقاء بين خلقها. ومن المحتمل أن يصدق نفس الشىء كذلك فى حالة الأعراض.

٦ - رأى الكَرَّامية. ورأيهم فى الخالق هو مماثل على نحو ما لرأى "أبى الهذيل" طالما أنهم يعتقدون أن الخلق هو أثر لكلمة الله المخلوقة "كن". غير أن كلمة "كن" تلك هى كلمة مخلوقة أو كما يقولون "حادثة"[٦٠] ، لا بما هى شىء حادث لا فى محل -sub stratumless خارج ذات الله بل بالأحرى بما هى شىء حادث فى الله < تعالى > ذاته. كما يعتقدون أيضا ، خلافًا "لأبى الهذيل" ، أن الخلْق يتضمَّن بقاء ، حتى إنه لا حاجة ، وفقا لرأيهم ، إلى كلمة مخلوقة هى كلمة "ابْقَ". ويتَّفق مع تصورهم للخَلْق تصورهم للفناء ، الذى يرجع ، تبعا لهم ، إلى الكلمة المخلوقة "افْنَ" ، التى هى حادثة فى الله نفسه.

يمكن أن تُفْهم تصورات البقاء والفناء هذه من الروايات التالية عند "البغدادى":

١ - "وأجازت الكرامية بقاء الأعراض"[٦١] ، زاعمين أنه "إذا خَلَق الله جسما أو عرضا وجب بقائه إلى أن يقول له "افن" ويريد عدمَه"[٦٢].

(٥٩) الطوسى : على "محصَّل أفكار المتقدمين" ، ص٩٩ ، الحاشية رقم٢.

(٦٠) البغدادى : "الفَرق بين الفِرق" ، ص٢٠٤ ، وانظر فيما سبق ص٢٣٢ - ٢٣٣ .

وفى هذا يقول "البغدادى" عن الكرامية: "وسمُّوا قوله للشىء "كُنْ" خَلْقا للمخلوق وإحداثا للمحدَث وإعداما للذى يُعدم بعد وجوده. ومنعوا من وصف الأعراض الحادثة فيه بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة. وزعموا أيضا أنه لا يَحدُث فى العالم جسم ولا عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات معبودهم منها: إرادةٌ لحدوث ذلك الحادث ومنها قوله لذلك الحادث "كُنْ" على الوجه الذى عُلِم حدوثه فيه. وذلك القول فى نفسه حروف كثيرة كل حرف منها عرضٌ حادثٌ فيه ومنها رؤيةٌ تَحدث فيه يرى بها ذلك الحادث ، ولو لم يَحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث ، ومنها استماعه لذلك الحادث إنْ كان مسموعا" ("الفَرق بين الفِرق" ، ص٢٠٤- ٢٠٥). (المترجم)

(٦١) البغدادى : "أصول الدين" ، ص٥٠.

(٦٢) المصدر السابق ، نفس الموضع.

٢ - "وزعموا أيضا أنه لا يحدث فى العالم جسمٌ ولا عرض إلا بعد **حدوث** أعراض كثيرة فى ذات معبودهم ، منها إرادة لحدوث ذلك الحادث ومنها قوله لذلك الحادث "كن"[٦٣].

٣ - "وزعموا أيضا أنه لا يُعدم من العالم شىء من الأعراض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى معبودهم. منها إرادة لعدمه. ومنها قوله لما يريد عدمَه "كُنْ معدوما" أو "افنَ"[٦٤]. ونفس الرأى يرويه "الخيَّاط" ، دون أن يذكر قائله ، على النحو التالى: "وزعم قومٌ أن الله جَلَّ ذكره إذا أراد أن يُفنى شيئا أحدثَ له فناء وأن ذلك الفناء قائم بالله تعالى"[٦٥]. وتقول الرواية التى أوردها "الشهرستانى" عن الكرَّامية: "والمعدوم إنما يصير معدوما بالإعدام **الواقع** فى ذاته بالقدرة" < أى بقدرة الله >[٦٦].

يُقرأ هذا الرأى ، عند "الغزالى" ، على النحو التالى: "الكَرَّامية... قالوا إن فعله الإعدام. والإعدام عبارةٌ عن موجود **يحدثه** فى ذاته ، تعالى عن قولهم ، فيصير العالمُ به معدوما"[٦٧].

وتبعا لهذا الرأى ، إذن ، فإنه توجد فى حالة الأعراض والأجسام على السواء فترة من البقاء بين حدوثها.

٧ - رأى "بشر بن المعتمر". وهو يُقرأ ، كما رواه الأشعرى ، على النحو التالى: "السكون يبقى ولا ينقضى إلا بأنْ يخرج الساكن منه إلى حركة وكذلك السواد يبقى ولا ينقضى إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضدِّه من بياض أو غيره ، وكذلك فى سائر الأعراض على هذا الترتيب"[٦٨]. وفى موضع آخر يُروى عن "بشر بن المعتمر" أنه زعم ، على النقيض من رأى "معمر" فى أنَّ الأعراض كلها فعل الأجسام إما بالاختيار أو بالطباع وليست مخلوقة لله ، أن الألوان والطعوم والروايح والرؤية والسمع ، منها ما هو

(٦٣) البغدادى : "الفَرْق بين الفِرق" ، ص٣٣٢ - ٣٣٣.
(٦٤) المصدر السابق ، ص٢٠٥.
(٦٥) الخيَّاط : "الانتصار" ، ص١٩.
(٦٦) الشهرستانى : "الملل والنحل" ، ص٨١.
(٦٧) الغزالى : "تهافت الفلاسفة" ، ص٨٧.
(٦٨) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص٣٦٠؛ البغدادى: "أصول الدين" ، ص٥١.

من فعل الله عزَّ وجلَّ ومنها ما هو من فعل العبد ومنها ما هو من اجتماع العباد[٦٩].
ومفتتح عبارة "بشر": "أن السكون يبقى والسواد يبقى" ، وهو ما يمتد ليشمل بالتالى سائر الأعراض ، يجب أنْ يؤخذ ، فيما اقترح ، بمعنى أن فعل خلق الأعراض يتضمَّن بقاءها. ورأى كهذا ، كما سنرى ، كان هو ما يعتقده "الجبائى" عن الأعراض والأجسام على السواء ، وهو ما كان ينسبه "الأشعرى" ، كما سنرى أيضا ، لا إلى "الجبائى" فحسب بل وإلى قوم آخرين ويصفه بأنه رأى يقول إن "الباقى يبقى لا ببقاء"[٧٠] وكذلك أيضا يمكن افتراض أن رأى "بشر" يشمل الأجسام. ودليل "بشر" على هذا يمكن أن يفهم من الروايتين التاليتين "للأشعرى":

١ - "وقال بشر بن المعتمر: خَلْق الشىء غير الشىء"[٧١].

٢ - "فقال قائلون مِمنْ يثبت خلْقَ الشىِء غيرهَ إن الباقى باق لا ببقاء"[٧٢]. من اجتماع هاتين الروايتين نفهم ، إذن ، أن "بشرا" كان يعتقد ، فيما يتعلَّق بالشىء - الذى يقصد به فى هذا السياق الجسمُ مع أعراضه - أن الخلْق يتضمَّن البقاء.

وبالنسبة لعبارة "بشر" وهى إن السكون أو السواد أو أى عرض آخر لا ينتهى ، أى لا يفنى ، إلا بانتقاله مما هو عليه إلى شىء آخر ضدّه ، فمن الواضح تماما - من الفقرة المقتبسة من قبل عن رأيه فى خلْق الأعراض - أن هذه الأعراض المضادة الفانية ، تكون بالمثل ، بعضها أفعال الله والبعض الآخر أفعال الإنسان. وهكذا أيضا ، وعلى نحو ما سنرى من بعد ، فإن عبارته التى تُقرأ: "يجوز أن تولِّد الحركة سكونا"[٧٣]

(٦٩) البغدادى: "أصول الدين"، ص١٢٥؛ وانظر فيما يلى ص٨١١ .

(٧٠) انظر فيما يلى ص٦٩٢ .

ويذكر الأشعرى أن من القائلين بهذا الرأى: "أحمد بن على الشطوى" و"أبا القاسم البلخى" و"محمد بن عبد الله بن مملّك الأصبهانى". (مقالات الاسلاميين، ص٣٥٨). (المترجم)

(٧١) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٣٦٤.

(٧٢) المصدر السابق ، ص٣٦٦. وربما بدا من السياق هنا أن لفظ "شىء" يستخدم بمعنى أى شىء "مخلوق" (انظر الحاشية رقم٣) ، وعلى هذا يشمل "الذَّرات" < الأجزاء التى لا تتجزأ > و"الأعراض" و"الأجسام" المؤلَّفة من أجزاء.

(٧٣) المصدر السابق، ص٣١٤، وانظر فيما يلى ص٨١٢ .

إنما تعنى أن فاعل السكون المتولِّد عن الحركة إما أنه "الله" أو الإنسان ، وذلك عندما تكون الحركة المتولِّد عنها السكون فعلا للإنسان فى الحالة الأخيرة.

ووجود رأى مثل رأى "بشر بن المعتمر" بين المعتزلة – فيما يتعلق بالفناء وبالبقاء على السواء – إنما يُدعِّمه شهادة لـ"هارون بن إليجا النيقوميدى" القرَّائى Karaite Aaron ben Elijah of Nicomedia ، الذى يقول فيها: "تزعم جماعة من المعتزلة أنه بعد أن يوجِد الخالقُ عرضا من الأعراض فإن ذلك العرض يبقى موجودا بنفسه ، دون أن تكون هناك أى حاجة لاستمرار وجوده إلى الخالق ... ويزعمون أن لكل شىء ضدا يحيله إلى العدم ، وأنه عندما يريد الله أن يفنى شيئا ، فإنه يأتى بذلك الضد إلى الوجود فيُفنى الشىء به"[٧٤].

وبما أن الله ، فيما يرى "بشر" ، هو الذى يفنى الأشياء بعد بقائها ، فالله هو الذى يخلق تلك "الأشياء ثانية بعد كل فناء لها ، ومن ثمَّ فإن كل خَلْق لها يتضمَّن بقاء. وتبعا لهذا الرأى ، هناك ، إذن ، فى حالة الأعراض والأجسام على السواء ، فترة بقاء بين أى حالتين من حالات خلقها.

٨ – رأى "الجبائى". يروى عنه "الأشعرى" – فيما يتعلق بالبقاء والفناء – أنه "يقول إن الباقى من الأعراض يبقى لا ببقاء وكذلك يقول فى الأجسام إنها تبقى لا ببقاء"[٧٥]. وفى موضع آخر ، يروى "الأشعرى" ، بالمثل ، أنه "... قال قائلون ومنهم "الجبائى" وغيره: الباقى باق لا ببقاء"[٧٦]. وهكذا ، فإن خلق الوجود ، على رأى "الجبائى" ، يتضمَّن البقاء.

(٧٤) Es Hayyim 4, p. 16, 11. 7- 15. ومن الممكن تماما أن تكون الإشارة إلى رأى كهذا ، أى أن الجسم يفنى بضده ، هى التى أوردها "الخيَّاط" عندما قال: "وزعم قوم أن فناء الشىء يقوم فى غيره" ("الانتصار"، ص٢٣) ، مع أن لنفس العبارة على نحو ما اقتبسها "الخيَّاط" من قبل منسوبة إلى "معمرً" « فيما حكاه عنه "ابن الروندى" » (المصدر السابق ، ص٢٢) ، حسب تأويلى لها ، معنى آخر. (انظر فيما سبق الحاشية رقم١٩، وأيضا ص٦٩٦ فيما يلى).

(٧٥) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٣٥٩. وقائمة "الجبائى" لنوعى الأعراض (المصدر السابق، نفس الموضع) هى نفسها تقريبا التى يقول بها "أبو الهذيل" (المصدر السابق، ص٣٥٨– ٣٥٩).

(٧٦) المصدر السابق ، ص٣٦٧.

ورأى "الجبائى" فى الفناء يتميَّز عن رأيه فى البقاء كما يتميَّز ، فيما هو واضح تماما ، عن رأيه فى الوجود ، وفى الخلقْ الذى يكون البقاء ، تبعا له ، متضمَّنا فيه. ورأيه ، فيما يرويه الأشعرى ، يُقرأ هكذا: "وقال الجبائى: فناء الجسم يوجد لا فى مكان وهو مضاد له [أى للجسم الذى يفنى] ولكل ما كان من جنسه ، وزعم أن السواد الذى كان فى حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض وكذلك كل شىء فى وجوده عدمُ شىء [أى الشىء المضاد] فهو فناء ذلك الشىء وأنّ فناء العَرَض يحلُّ فى "الجسم" [الذى يكون العرض ملازما له]"(٧٧). وأرى أن السبب فى هذا القسم الأخير من عبارته ، هو الارتباط بين رأى "الجبائى" الخاص - على نحو ما سيظهر فى العبارة المقتبسة فى الفقرة التالية - فى أن الفناء لا فى محل substratumless "عرض" وبين رأى "أرسطو" فى أن "العرض لا يمكن أن يكون عرضا لعرض"(٧٨). ونفس الرأى ، كما رواه "البغدادى" ، يقرأ فى موضع على النحو التالى: "وزعم الجبائى وابنه [أبو هاشم] أن الله تعالى إذا أراد إفناء الأجسام خلق فناءً لها لا فى محل ، وكان ذلك الفناء عرضا ضِداً للأجسام كلها فيفنى به جميع الأجسام"(٧٩). وفى موضع آخر يُقرأ على النحو التالى: "وزعم هو وابنه أبو هاشم أن الله تعالى إذا أراد أن يُفنى العالم خلق عرضا لا فى محلّ أفنى به جميع الأجسام والجواهر"(٨٠).

من الواضح تماما أن رأى "الجبائى" فى الفناء ، على نحو ما رواه كل من "الأشعرى" و"البغدادى" ما هو إلا مراجعة لرأى "أبى الهذيل" عن الفناء. فكل منهما يبدأ من الزعم بأن الفناء شىء خلقه الله خارج الشىء الذى يفنى. وكل منهما يبدأ من أن الفناء مخلوقٌ لا فى محل". غير أنهما يبدءآن بعد ذلك فى الاختلاف: فبالنسبة "لأبى الهذيل" الفناء المخلوق فى لا محل هو كلمة الله "افن" المخلوقة فى لا محل؛ وبالنسبة

(٧٧) البغدادى : "أصول الدين"، ص٢٣١، وانظر ص٤٥.

(٧٨) Metaph. 1V, 4, 1007b, 2- 3.

(٧٩) البغدادى : "أصول الدين"، ص٢٣١، ص٤٥.

(٨٠) البغدادى : "الفَرق بين الفِرق"، ص١٦٨- ١٦٩، وانظر ص٣١٩.

"للجبائى" الفناء هو عرض مخلوق لا فى محل. وبالنسبة "لأبى الهذيل" فإن كلمة الله "افن" المخلوقة فى لا محل تُحدث الفناءَ على حين أنه يظل موجودا فى لا محل؛ وبالنسبة "للجبائى" فإن العرض المخلوق فى لا محل يُحدث الفناءَ فحسب بملازمته للجسم الذى يفنى أو للأعراض التى تفنى. وهناك أيضا فرقٌ آخر بينهما ، لأن "الجبائى" يقول صراحة إن "الله تعالى غير قادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها"(٨١) ، على حين أن "أبا الهذيل" لا يقول إن القدرة على الإفناء التى ينسبها إلى الله هى محدودة بإفناء العالم كله دون بعضه فحسب(٨٢). وهكذا ، بينما يختلفان فيما إذا كان "فى قدرة الله" إفناء جزء من العالم فحسب ، فإنهما يتفقان عموما على أن فى قدرة الله أن يفنى العالمَ كله بفناء فى لا محل يخلقه لذلك الغرض.

وإلى ذلك الاتفاق بين "الجبائى" و"أبى الهذيل" عموما يشير "الغزالى" فى قوله عن المعتزلة: "إنهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهو الفناء يخلقه لا فى محل ، فينعدم العالم كله دفعه واحدة"(٨٣).

(٨١) المصدر السابق ، ص١٧٩، ٢٠٦، ٣١٩ ؛ "أصول الدين"، ص٤٥، ٢٣١.

(٨٢) انظر فيما سبق ص٦٨٦ – ٦٨٨ .

(٨٣) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٨٦. وفى خاتمة عبارته هذه يقول "الغزالى": "وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية". ومهما يكن من أمر، فإن "الأشعرى" يروى أن "الجبائى" يُنهى عبارته « عن الفناء » بقوله : "والفناء لا يفنى" (مقالات الإسلاميين، ص٣٦٨ج). ومن الواضح أن نصّ كتاب "مقالات الإسلاميين" الذى قرأه الغزالى جاء فيه أن "الفناء يفنى" « بدلا من "لا يفنى" » .

ولنا هنا تعليق على ملاحظة المؤلِّف – القائمة على افتراض أن "الغزالى" قرأ نصا محرَّفًا فى كتاب "مقالات الإسلاميين" واطمأن إليه وعرض من خلاله لرأى المعتزلة فى الفناء. إن خلاصة رأى "الجبائى" فى الفناء هى أن الفناء والبقاء عرضان يحلاّن فى الجسم وكلاهما مضادٌ للآخر يوجد بفنائه ويفنى ببقائه. والنتيجة المنطقية المترتِّبة على هذا الرأى ، بالنسبة لهذين المفهومين المتضايفين ، هى أن الفناء لا يفنى بقدر ما أن البقاء كذلك لا يبقى وأن "للفانى فناء لا إلى غاية"– كما قال "معمر" من قبل، وانتهى إلى ما توقف بشأنه الغزالى حين أخذ على المعتزلة قولهم إنه "محال أن يُفنى اللهُ الأشياء كلها"؛ إذ رأى فيه مصادرة على إرادة الله المطلقة التى تعطى الموجودات وجودها أو تسلبها وجودها فتفنى وليس لغير الله سبحانه طبيعة البقاء ﴿ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ (سورة القصص: ٨٨).

بالإضافة إلى هذا فإن "الفناء" عرض وليس جسما كما أن البقاء كذلك عرض وليس جسما، وعلى رأى المعتزلة فإن الإفناء والايجاد يكون للأجسام بأعيانها على حين أن الفناء والبقاء كليهما مخلوقان =

وهناك رواية أخرى "للأشعرى" عن رأى "الجبائى" فى الفناء تُقرأ على النحو التالى: "وقال قائلون منهم الجبائى وغيره.. الفانى يفنى لا بفناء غيره"[٨٤]. وربما كانت هذه العبارة تعنى ، فيما يظهر ، أن الفناء مخلوق فى ذلك الذى يفنى. لكنها سوف تكون – متى أخذت على هذا النحو– مناقضة للعبارات المقتبسة عند كل من "الأشعرى" و"البغدادى" عن "الجبائى" والتى يكون الفناء ، وفقا لها ، مخلوقا لله أولا "فى لا محل" ، وهو ما يعنى أن الفناء لا يكون فى جسم ، بما فى ذلك الجسم الذى يفنى. وعلى ذلك فينبغى اقتراح أن تكون هذه العبارة قد اشتملت على قسم فحسب من رأى "الجبائى" ، هو ذلك القسم الذى يختلف فيه عن "أبى الهذيل" والذى يستهدف "أبا الهذيل" على نحو مباشر. وباستهدافه لرأى "أبى الهذيل" هكذا فى أن الفناء فى لا محل يُحدِث الفناءَ فى الأجسام والأعراض على حين أنه فى حالة الفناء فى لا محل substratumlessness وكونه خارج أى موضع جسمى ، يؤكِّدُ "الجبائى" أن "الفانى يفنى لا بفناء [لا يزال فى لا محل] غيره". والنتيجة التى عرف "الجبائى" أن أولئك الذين هم على دراية تامة برأيه سوف يصلون إليها من هذه الشذرة هى أن فناء أى جسم ، مثل فناء أعراضه سواء بسواء ، إنما يكون حادثًا فحسب عن ذلك الفناء المخلوق فى لا محل بعد أن يكون قد دخل الجسم الذى يفنى أو الأعراض التى تفنى.

ويماثل رأىَ "الجبائى" ذاك رأىُ "ابن شبيب".

يثبت "البغدادى" ، فى سياق تناوله لبقاء الأجسام ، قوله: "وزعم شبيب أن البقاء ليس غير الباقى"[٨٥] ، وهو ما يماثل عبارة "الجبائى": "الباقى باق لا ببقاء"[٨٦] ، أى أن الخلْق يتضمَّن البقاء.

= لله تعالى **لا فى محلّ**، وتلك هى الدقيقة التى كان يجب التوقف عندها لتوضيح رأى المعتزلة المتفرّد فى هذا الخصوص، وهو ما يجعل "الفناء" و"البقاء" بالأحرى أشبه بمفهومين مجردين أو مخلوقين [لا فى محل] يعرضان – بعد خلق الله لهما – للأجسام وليسا جسمين من الأجسام. (المترجم)

(٨٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٦٧.

(٨٥) البغدادى : "أصول الدين"، ص٢٣١. وفيما يتصل بالأعراض يروى "الأشعرى" عن "ابن شبيب" أن الحركة والسكون على السواء لا بقاء لهما. (مقالات الاسلاميين، ص٣٥٩) وهو ما يعنى، كما يُفهم من السياق، أنه فى حالة سائر الأعراض، مثل الألوان والطعوم.. الخ، فهو متفق مع "أبى الهذيل" (المصدر السابق، نفس الموضع) فى أن لهما بقاء ، على الرغم من أنه كان يعتقد، خلافا "لأبى الهذيل"، أن بقاء هذه الأعراض ، مثل بقاء الأجسام ، متضمَّن فى خلقها.

(٨٦) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧٧.

وفيما يتصل برأيه فى الفناء ، فكما يثبته "الأشعرى"– يُقرأ على النحو التالى: "وقال "محمد بن شبيب": **المعنى** الذى هو فناء ومن أجله يُعدَم الجسم لا يُقال له فناء حتى يُعْدَم الجسم وأنه حالٌ فى الجسم فى حال وجوده فيه ثم يُعْدَم بعد وجوده" [أى بعد وجود معنى الفناء] [فيه][87]. ونفس الرأى يرويه "البغدادى" على النحو التالى: "وزعم محمد بن شبيب أن الفناء عرض غير الفانى وأنه يحل فى الجسم فيفنى الجسم به فى الثانى من حال حلوله فيه"[88]. ويروى "الخيَّاط" رأيا مماثلا لا ينسبه إلى أحد بعينه يُقرأ على النحو التالى: "وزعم قومٌ أنه إذا أراد الله أن يفنى شيئًا أحدث له معنى يحل فيه فيفنى فى الحال الثانية من حلول ذلك **المعنى** فيه؛ وإذا أفنى [الشىء] سُمِّى ذلك **المعنى** فناء"[89].

من اجتماع هذه الفقرات الثلاث نفهم أن **معنى** الفناء أو عرض الفناء مخلوق خارج الجسم الذى يفنى ، وخارج أى جسم آخر أيضًا ، فيما هو واضح ؛ لكن ذلك الفناء لا يحدُث للجسم بالفعل حتى يحل ذلك **المعنى** أو العرض فى الجسم. وهذا يطابق تماما رأى "الجبائى" فى أن عرض الفناء مخلوق "لا فى محل" ، أى خارج أى جسم بما فى ذلك جسم الذى يفنى؛ لكن ذلك الفناء لا يحدث للجسم بالفعل حتى يصبح عرض الفناء ذاك الذى هو لا فى محلّ حالاً فى الجسم الذى يفنى.

وبما أن الله ، فيما يرى "الجبائى" و"ابن شبيب" ، هو الذى يُفنى الأعراض الباقية والأجسام بعد بقائها ، فالله هو الذى يخلقها ثانية بعد كل فناء لها ، ومن ثَمَّ فإن كل خلْق من خلقها يتضمّن بقاء. وتبعًا "للجبائى" و"ابن شبيب" ، إذن ، فإن هناك فترة بقاء ، فى حالة الأعراض الباقية والأجسام الباقية على السواء ، بين أى خلقين لهما.

(٨٧) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٣٦٧.

(٨٨) البغدادى : "أصول الدين"، ص٢٣١.

(٨٩) الخيَّاط : "الانتصار"، ص١٩. ولفظ "شىء" هنا يستخدم، فيما يمكن أن نقضى به من عبارات مطابقة أوردها "الأشعرى" و"البغدادى" فى الحاشية رقم٨٥ و٨٦، بمعنى "جسم".

. على هذا النحو توجد فروق ثلاثة أساسية بين مختلف المؤيدين لهذه الآراء الثماني. فتبعا للرأى الأول والرأى الثانى ، لا يوجد بقاء حقيقى ولا فناء حقيقى. وما يظهر لنا على أنه بقاء هو مجرد اتصال غير منقطع للوجود غير الباقى للأشياء الزائد على خلق بقائها غير الباقى nonenduring duration أو الزائد على خلق أحوال الوجود غير الباقية ، وما يظهر لنا على أنه فناءً هو مجرد كفٍ عن إحداث الوجود غير الباقى والبقاء غير الباقى والأحوال غير الباقية للوجود. وتبعًا للرأى الثالث والرأى الرابع ، فإن هناك ، بالإضافة إلى إحداث الوجود غير الباقى للأشياء ، إحداثًا لبقاء حقيقى لتلك الأشياء وإحداثًا لفناء لتلك الأشياء الباقية. وتبعا للآراء من الخامس إلى الثامن ، فإن كل إحداث لوجود شيء ما من الأشياء يتضمَّنُ بقاءه الحقيقى ، ويصل بقاؤه الحقيقى إلى نهايته بخلق فنائه. وعلى هذا فإن تعبير "الخلق المتصل" Continuous Creation والذى يوصف به على وجه العموم تصور "الكلام" لأصل الأشياء والحوادث فى العالم ، ينطبق فقط على الرأيين الأول والثانى من بين هذه الآراء الثمانية. ومن الملاحظ أنه من بين هذه الآراء الثمانية ينسب الرأيان الأول والثانى إلى الأشاعرة وإلى واحد من المعتزلة[٩٠] ، وينسب الرأيان الثالث والرابع إلى الأشاعرة وإلى واحد من المعتزلة[٩٠أ] ، على حين تنسب الآراء من الخامس إلى الثامن إلى المعتزلة والكرَّامية[٩١].

وهناك أيضًا رأى آخر بين مختلف من يمثلون هذه الآراء الثمانية. فبالنسبة لجميع أهل السلف ، كما أن العالم قد خلقه الله من العدم ، تظلُّ الأشياء الموجودة فى العالم مخلوقة لله من العدم. وعلى ذلك فمهما يكن تصورهم لإفناء الله للأشياء الموجودة فى العالم فإنه يعنى رجوعها إلى العدم وأن الله يخلقها ثانية من ذلك العدم. غير أنه وُجد كثير من المعتزلة أكَّدوا أن "المعدوم شيء" ، وكانوا يقصدون بهذا ، فيما حاولتُ بيانه ، أن العالمَ قد خُلِق من مادة سابقة على الوجود[٩٢]. وعلى ذلك يمكننا ، فيما يتعلَّق

(٩٠) انظر فيما سبق الحواشى أرقام ١٣، ١٤، ٢٥، ٢٦، ٣٠.

(٩٠أ) انظر الحاشية رقم ٣٧، ٤٢.

(٩١) انظر فيما سبق، ص٦٨٧ ، ٦٩٧ ، ٧٨٩.

(٩٢) انظر فيما سبق ص٤٩٣ وما بعدها.

بالمعتزلة أو ببعضهم على الأقل - من بين هذه الآراء الثمانية - افتراض أن خلق الله للأشياء الموجودة فى العالم لم يكن يعنى أنها مخلوقة من العدم كما أن إفناء الأشياء الموجودة فى العالم، مهما يكن تصورهم للفناء، لم يكن يعنى رجوعها إلى العدم، بل يعنى، بالأحرى، تحوُّل كل منها إلى شىء آخر، ومِن ذلك الشىء الآخر يخلق الله كل شىء من جديد.

على الرغم من هذه الفروق مازال ممثلو هذه الآراء الثمانية متفقين على أنه، كما خلق اللهُ العالمَ خلقا مباشرا بدون أى وسائط فكذلك يستمر الله فى خلق كل ما يحدث فى العالم خلقًا مباشرًا بدون أى وسائط بهذا المعنى العام، ومع التحفظ بشأن الاختلافات المذكورة بينهم من قبل، يمكن استبقاء تعبير "الخلْق المتّصل" وصفا لهذه الآراء الثمانية. فما تتضمنه هذه الآراء عموما هو الإنكار لأى ارتباط علِّى بين حوادث العالم.

وما تتضمَّنه هذه الآراء المتنوِّعة يثبته "الغزالى" بجرأة. وضد أولئك الذين يسميهم بـ"الفلاسفة"، الذين يؤكدون، فيما يقول، أن "الاقتران المشاهَد فى الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة"[٩٣]، يصرِّح قائلا إن "الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا"[٩٤]. ويذكر على ذلك مثال "الاحتراق فى القطن مع ملاقاة النار"[٩٥]، الذى كان قد استخدمه من قبل "أبو الهذيل" و"الجبائى" وكثير من أهل الكلام فى إنكارهم للعلِّية[٩٦]، ويحتجُّ قائلا إنه لا يوجد دليل على أن النار علة الإحراق، لأن الدليل الوحيد لدى الفلاسفة هو "مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدلّ على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علِّة سواه"[٩٧]. وعلى هذا ينتهى إلى أن الله هو الذى يخلق الإحراق

(٩٣) الغزالى : "تهافت الفلاسفة"، ص٢٧٠.

(٩٤) المصدر السابق، ص٢٧٧.

(٩٥) المصدر السابق، ص٢٧٨.

(٩٦) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين"، ص٣١٢.

(٩٧) الغزالى : "تهافت الفلاسفة"، ص٢٧٩.

بإرادته عند ملاقاة القطنة النار"[٩٨] ، وما يصحّ بالنسبة للنار وإحراقها إنما يصح بالنسبة لأى تتابع بين الحوادث.

٢ - نظرية العادة وصياغتها عند الغزالى

كان من شأن إنكار العلِّية وردٍّ كل حادثةٍ فى الكون إلى ما يحدث مباشرة بمشيئة الله النافذة أن يؤدى - من الناحية النظرية - إلى إنكار أى تبرير من جانبنا لتوقع نظامٍ أو تتابع فى حوادث العالم. ولقد ظلَّ بوسع أولئك الذين أنكروا العلِّية فى الإسلام وفسَّروا كل حادثة من الحوادث بأنها خلق مباشر لله أن يلاحظوا حدوث الأشياء ، بالفعل ، وفق نظام معين من التتابع وكان يمكن التنبؤ مقدمًا بحدوث كثير من هذه الأشياء حتى لأناس لم يمنحهم الله النُبوة. فما هو إذن تفسير هذا النظام والتتابع الظاهرَيْن فى العالم ؟

لقد كان من الضرورى أن تثار من قبل أيضًا مسألة مماثلة فى ذهن الإبيقوريين الذين نسبوا كل شىء إلى الصدفة. فهم بالضرورة سألوا أنفسهم: لماذا تحدث تلك الأشياء المعيَّنة كشروق الشمس وغروبها وتعاقب الفصول ، مثلا ، وفق نظام معين ؟ وكانت إجابتهم ، على نحو ما أثبتها ليوقريطس **Lucretius** ، هى أن هذا راجع إلى **a foedus naturae certum**[٩٩]. وهذا التعبير اللاتينى الذى يُترجم عادة بـ"قانون الطبيعة الثابت" ربما كان يجب ترجمته بـ"تلاؤم ثابت للطبيعة" أى تلاؤم وتوافق الطبيعة ، لأن معنى التعبير هو أنَّ الذرات المنحرفة منذ الأزل فى تصادمها التلقائى **fortuitous** **concourse** الذى نشأ عنه العالم ، حدث أن أَوْجَد ، كما لو كان بمواءمة أو بوفاق توازنًا ισονομία ، ينسب "شيشرون" القول به إلى الإبيقوريين[١٠٠] ، وهو توازن ، سوف تتبعه الحوادث ، بقدر ما يدوم ، بنفس نظام التعاقب ، مع أنه ، وقد نشأ بالصدفة ، يمكن غالبًا أن ينقلب بالصدفة فى أية لحظة.

(٩٨) المصدر السابق ، ص٢٨٣.

(٩٩) De Rer. Nat. v, 929.

(١٠٠) De Nat. Deor., 1, 19, 50; 1, 39, 109.

وكما أن التفسير الإبيقورى للانتظام الملاحظ فى تتابع حوادث معيَّنة يُعبَّر عنه باللفظ اليونانى isonomia فإن تفسير "علم الكلام" لذلك الانتظام يُعبَّر عنه باللفظ العربى "عادة". ويجىء هذا اللفظ غالبًا بمثابة ترجمة اللفظ اليونانى ἔθος ومن ثمَّ يمكن ترجمته إلى الإنجليزية إما بـ Custom أو بـ habit ، لكننى سوف أستعمل لفظ Custom فى مقابل كلمة "عادة" واحتفظ بلفظ "habit" ترجمة للكلمة العربية "مَلَكة" ἕξις, والمستخدمة فى الفقرة المقتبسة مؤخرًا ، باعتبارها متميِّزة عن "العادة" ، وإنْ كانت متصلّة بها[١٠١]. كذلك تستخدم كلمة "العادة" Custom (εθος) ، عند "أرسطو" فى مقابل "الطبيعة" nature (φυσις) وذلك فى قوله: "إن الطبيعة تنتسب إلى فكرة "دائما" (αει) ؛ والعادة إلى فكرة "غالبًا" (πολλακις)[١٠٢] ، ومن ثمّ فهى تقابل "الضرورة" necessity (ἀναγκη) أيضًا ، لأن "ما هو ضرورة يكون فى نفس الوقت دائما"[١٠٣]. إن شيوخ الكلام ، وهم يتمثَّلون ذلك ، ويسلِّمون بأن انتظام الحوادث المتتابعة فى العالم خاضع لخَرْق الفعل المعجز له ، وجدوا فى لفظ العادة ، الذى يشير إلى حوادث تحدث غالبا فحسب ولا تحدث دائمًا ، وصفًا مناسبًا لانتظام الحوادث المتتابعة التى يمكن تبعا لهم أن تُخرْقَ بالمعجزات.

هذا التصَّور للعادة ينسبه "ابن حزم" إلى الأشاعرة ، الذين يقول عنهم إنهم استخدموا لفظ "العادة" بدلا من لفظ "الطبيعة" للدلالة على سير الحوادث المألوف التى تأتى المعجزات خرقًا له[١٠٤]. وعلى ذلك ، فربما يكون هذا التصور الأشعرى للعادة هو الذى أشار إليه "أبو رشيد" فى اقتراحه افتراض "فعلٍ لله بطريق العادة"[١٠٥] كتفسير ممكن لظاهرة خروج النار على الدوام بالضرب على الحجر[١٠٦] وتحوّل الهواء إلى ماء

(١٠١) انظر فيما يلى ص٧١٢ الحاشية رقم ١٥٣ .

(١٠٢) Rhet. 1, 11, 1370a, 8- 9. « وانظر ترجمة عبد الرحمن بدوى ص٧٥ »

(١٠٣) De Gen. et Corr. 11, 11, 337b, 35.

(١٠٤) ابن حزم: "الفصَل.."، جـ٥ ص١٥ وانظر ص١٤.

(١٠٥) النيسابورى : "المسائل فى الخلاف"، ص٣٦.

(١٠٦) المصدر السابق ، نفس الموضع.

على الدوام فى ظروف معيَّنة[١٠٧]. وينسب "الطوسى" ، فيما بعد ، تصوّر العادة هذا إلى "الأشعرى" نفسه حيث يقتبس قوله الذى يزعم فيه أن "أفعال الله المكررَّة يُقال إنه جعلها "بإجراء العادة"[١٠٨].

هكذا وُجِدت نظرية العادة بين الأشاعرة قبل "الغزالى" ، إذْ عند وفاة "ابن حزم" (+١٠٦٤م) و"أبى رشيد" (+ حوالى سنة ١٠٦٨م) كان "الغزالى" المولود سنة (١٠٥٨م) لا يزال صبيًا. وهذا يفسِّر لنا السبب فى استغلال "الغزالى" لهذا اللفظ ضمنًا على نحو تلقائى وسببى ، وفى تناوله له ، فيما يُلاحظ ، باعتباره شيئًا معروفًا من قبل تمامًا وهو ما وجده معينا له فى محاولته لحل معضلة أثارها ضد إنكار العليَّة التى كان قد فرغ لتوه من الدفاع عنها. ويمكن أن نضيف المشكلة التى أثارها "الغزالى" فيما يتعلق بأن إنكار العلِّيّة – عندما ننسب كل حادثة إلى إرادة الله القاهرة مباشرة – سوف يؤدى إلى إنكار حقيقة مدركاتنا الحسيّة. وعلى هذا ، ونحن هنا نقتبس مثالا واحدًا فقط من بين أمثلة عديدة ذكرها ، يجوز لأحد أن يُصدِّق أن شيئًا ما ، وليكن كتابًا تركه فى البيت ، ولا يزال يراه عند رجوعه إلى البيت كتابًا ، كان قد قلبه الله بالفعل غلامًا أثناء غيابه عن البيت وإن السبب فى أنه لا يزال يراه كتابًا هو أن الله لم يخلق فيه ملكة رؤية ذلك الذى كان ذات مرة كتابًا على ما هو عليه الآن على الحقيقة[١٠٩]. وفى جواب "الغزالى" على هذه الصعوبة يستخدم نظرية العادة عند الأشاعرة.

(١٠٧) المصدر السابق ، ص٣٧– ٣٨.

(١٠٨) الطوسى: على هامش "المحصَّل"، ص٢٩ حاشية رقم١. ويترجم "حاريزى" Harizi تعبير "بإجراء العادة" أيضا ترجمة حرفية بـ"أجرى العادة" (انظر: (Moreh, 1, 71, prop. 6, p. 140, 1. 24. على حين يترجمه "ابن طبّون" Ibn Tibbon بحرية فيذكر تعبير "أقام العادة؟". وعلى أية حال، فإن "ابن طبون" نفسه قد ترجم تعبير "جَرْى العادة (انظر: Moreh 1, 73, prop. 10, p. 144, 1. 17) بـ"استمرار العادة": hemshek ᶜadah.

(١٠٩) الغزالى : "تهافت الفلاسفة"، ص٢٨٣. ومن المثير أن نلاحظ أن نفس الحجة التى يستخدمها "الغزالى" هنا لإثبات وجود العادة كان قد استخدمها "سعديا" من قبل ليبرهن ضد المتكلمين، فيما هو مفترض، على أن الله لا يغير من نظام الطبيعة عسفًا بدون سبب أو بدون قصد يُعْلِمُه للناس قبلاً ("الأمانات والاعتقادات"، ص١٢١). وفى ذلك يقول "سعديا": وأحتاج أن أقول ها هنا قولاً أحيطُ به الحقائق، وهو أن الخالق وعزَّ جَلَّ لا يقلب عينا حتى ينبِّه القوم على أنه سيقلبها وسبب ذلك ليصدِّقوا بِنَبِيِّه، وأما من =

على أية حال ، فإن نظرية العادة هذه فى أصل صياغتها الأشعرية قد تعرضت للنقد على يد كل من "ابن حزم" و"أبى رشيد المعتزلى". وبرغم اختلاف نقدهما شكلاً ، فإنه يقوم على أساس أن نظرية العادة بمعناها الضيِّق عن ما يحدُث "غالبًا" [أى لا دائما] ، لا تفسِّر تفسيرًا تامًا الاضطراد المشاهد فى انتظام حدوث حوادث معيّنة لا تخرقها معجزات. هكذا يحتجُّ "ابن حزم" بأن لفظ "العادة" فى لغة العرب يستخدمه الإنسان على الأكثر فى الإشارة إلى ما "لا يؤمَن تركه إياه ولا يؤمَن زواله عنه بل هو ممكن وجود غيره ومثله ، بخلاف الطبيعة التى الخروج عنها ممتنع"(١١٠). ومن الواضح أن "أبا رشيد" وهو يتمثَّل عبارة "أرسطو": "إن الطبيعة تنتسب إلى فكرة "دائمًا" والعادة إلى فكرة "غالبًا"(١١١) ، يحتجّ بأن نظرية العادة تفشل فى أن تفسِّر لنا ، على سبيل المثال ، لماذا عندما نشعل نارا بالطرق على حجر ، فإن النتيجة "تحدث دائمًا على

= غير سبب فلا وجه لقلب شىء من الأعيان؛ لأنَّا لو اعتقدنا ذلك فسدت علينا الحقائق وكان الواحد منا إذا عاد إلى منزله وأهله لم يأمن أن يكون الحكيمُ قد أقلب أعيانهما وأنها غير ما تدركه". وربما بدا أن "سعديا" و"الغزالى" قد تابعا مصدرا مشتركا لرأيهما ذاك.

ولتوضيح رأى "الغزالى" نثبت الاعتراض الذى أورده هنا وردَّه عليه فى كتابه "تهافت الفلاسفة". يقول "الغزالى": "فإنْ قيل فهذا يجرُ إلى إرتكاب محالات شنيعة: فإنه إذا أنكرت لزوم المسببات عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضًا منهج مخصوص متعيِّن بل أمكن تفننه وتنوّعه فليجوِّز كلُّ واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها لأن الله ليس يخلق الرؤية له. ومَنْ وضعَ كتابًا فى بيته فليجوِّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلامًا أمرد عاقلا متصرفًا أو انقلب حيوانًا، أو لو ترك غلامًا فى بيته فليجوِّز انقلابه كلبًا، أو ترك الرماد فليجوِّز انقلابه مسكًا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرًا. وإذا سُئل عن شىء من هذا فينبغى أن يقول لا أدرى ما فى البيت الآن وإنما القَدْرُ الذى أعلمه أنى تركتُ فى البيت كتابًا ولعله الآن فرس... والجواب أن نقول: إنْ ثبتَ أنَّ الممكن كونه لا يجوز أن يُخْلَقَ للإنسان علمٌ بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك فى هذه الصور التى أوردتموها. فإن الله خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندّع أن هذه الأمور واجبةً بل هى ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يُرسِّخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسُّخًا لا تنفكُّ عنه" (ص٣٨٣- ٣٨٥). (المترجم)

(١١٠) ابن حزم: "الفصل..."، جـ٥ ص١٥. ويضيف "ابن حزم" إلى ذلك مباشرة قوله: "انتزاع العادة يشتد إلا أنه ممكن غير ممتنع بخلاف إزالة الطبيعة التى لا سبيل إليها. وربما وضعت العرب لفظة العادة مكان لفظة الطبيعة كما قال "حميد بن ثور الهلالى":

سَلِى الربعَ إنْ يَمَّمت يا أمَّ سالم ... وهل عادةٌ للربع أن يتكلما". (ص١٥- ١٦) . (المترجم)

(١١١) Rhet., 1, 11, 1370a, 8- 9.

نفس المنوال[١١٢]. ومتى رأينا أنه "لو كان راجعا إلى العادة ، فلن يستحيل أن يكون هناك بالضرورة حجر لا تشتعل منه نارٌ على الإطلاق"[١١٣]. والحجة الكامنة وراء عبارات كل من "ابن حزم" و"أبى رشيد" هى أنه إذا ما حاول أحد أن يُفسِّر انتظام حدوث الحوادث بفعل من أفعال الله يُسمِّى عادة وذلك بمماثلته بنمط معين من انتظام حدوث الأفعال الإنسانية فلسوف يلزم إذن افتراض أن تكون أفعال الله مثل أفعال الإنسان ، خاضعة لانحرافات ، لا من النوع المسمّى بالمعجزات ، ولكن انحرافات لا تكون إعجازًا.

كان "الغزالى" ، بالضرورة ، واعيا بهذه الانتقادات لنظرية الأشاعرة فى العادة ، لأن الفقرة التى يُقدِّم فيها نظرية العادة تشتمل على عبارتين تحاولان ، كما سنرى ، بيان كيف يمكن أن تكون نظرية العادة سبيلاً إلى تفسير اضطراد الاقتران المشاهد بالفعل فى انتظام الحدوث. والعبارتان هما:

١ - "إن الله خلق لنا علمًا بأن هذه الممكنات [أى الأشياء التى من قبيل قَلْبْ الكتاب غلاما] لمْ يفعلها"[١١٤].

٢ - "واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يُرسِّخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضيه ترسُّخًا لا تنفكُّ عنه"[١١٥].

من الواضح أن هاتين العبارتين محاولتان لتفسير كل من حقيقة واضطراد النظام المشاهد فى تتابع الحوادث. غير أن ما يقصده بـ"العلم" المخلوق فينا" وبـ"الترسُّخ فى أذهاننا" هو فى حاجة إلى توضيح. فمن المؤكدً أن العبارة الأولى لا يمكن أن تعنى أن الله قد خلق فينا قوة نعرف بها دائما أن نظام الحوادث الذى شاهدناه فى الماضى لن يتغيَّر فى المستقبل. ومن المؤكد أن العبارة الثانية لا يمكن أن تعنى أن نظام الحوادث

(١١٢) النيسابورى : "المسائل فى الخلاف"، ص٣٦.

(١١٣) المصدر السابق ، ص٣٦ ؛ وانظر ص٣٨.

(١١٤) الغزالى : "تهافت الفلاسفة"، ص٢٨٥.

(١١٥) المصدر السابق ، نفس الموضع.

ذلك الذى شاهدناه فى الماضى هو الذى يُرسِّخ فى أذهاننا استمراره كذلك فى المستقبل ، لأننا لو أخذنا العبارة بهذا المعنى ، فسوف تكون هاتان العبارتان مُناقضتين لرأى "الغزالى" الخاص فى أن قيام مختلف قوى النفس بتزويدنا بأنواع المعارف المختلفة "أمور مشاهدة **أجرى الله العادة بها**"(١١٦) أى ، أنها تتبع فى كل حالة تتابعًا من النظام بعادة الله فى خلق كل منها فى ذلك النظام خلقًا مباشراً. وعلى ذلك ، فيجب أن تؤخذ هاتان العبارتان بمعنى أنه ، من بداية خلق العالم ، عندما يخلق الله حوادث معيَّنة عقب حوادث أخرى ، يخلق الله فى الإنسان العلمَ أو يُرسِّخ فى ذهنه أن الحوادث المماثلة ، فيما عدا المعجزات ، سوف يستمر خلقُ الله لها فى المستقبل بنفس نظام التعاقب فى الحدوث.

وهكذا ، ليست الطبيعة والعِلِّية – وليست حتى الطبيعة والعِلِّية المغروزتين فى قلب الأشياء بواسطة الله – وإنما العادة ، إضافة إلى العلم المخلوق على الدوام بأن العادة سوف تستمر ، هى التى تفسِّر بالأحرى انتظام الحدوث وإمكانية التنبؤ بظواهر معيّنة. وعلى ذلك فعندما يحتجُّ "الغزالى" فى مقدمة كتابه "تهافت الفلاسفة" بأن تفسير الفلاسفة لكسوف الشمس هو "عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسّط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كُرة السماء تحيط بها من جميع الجوانب ، فإذا وقع القمر فى ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس" ، وأيضًا عندما يُفسِّر اعتقاده بإمكانية التنبؤ بالكسوف(١١٧) ، فلا يعنى هذا أنه يوافق الفلاسفة اعتقادهم بوجود رابطة علِّية بين خسوف القمر أو كسوف الشمس وبين الموضع المخصوص الذى تكون عليه الأرض أو يكون عليه القمر. مايريد قوله هو إن مِن عادة الله أن يخلق خسوفًا للقمر أو كسوفًا للشمس فى وقت خلقه لموضع مخصوص للأرض أو القمر ، غير أنه من عادة الله أيضا ، المتلازمة فى وقت خَلْقْ هاتين الحادثتين معًا ، أنْ يخلق فى أذهاننا علْمًا أو يرسِّخ فينا أن خسوفًا للقمر أو كسوفًا للشمس سوف يحدث فى فترات معيَّنة بانتظام تحت نفس الظروف ، مالم يُغيِّر اللهُ عادتَه.

(١١٦) المصدر السابق ، ص٣٠٢.

(١١٧) المصدر السابق ، المقدمة ، ص١٠.

وعلى أية حال ، فيجب ملاحظة أن "الغزالى" عندما كان يشير إلى نظرية العادة فى كتابه "إحياء علوم الدين" فإنه كان يستخدم لفظ "السُّنَّة" باعتباره مكافئًا للفظ "العادة" ويستخدم لفظ "الشرط" بديلا للفظىْ "السبب" و"العلَّة" اللذين يرفضهما. وهكذا بعد أَنْ يقرِّر أن المخلوقات مترتب بعضها على بعض ترتيبًا "جرت به سُنَّةُ الله تعالى فى خلقه"[١١٨] ، يواصل تفسيره قائلا إنه جَرْيا على سُنّة الله فإن "كل مخلوق يكون **"شرطا"** لوجود آخر" ، حتى إنه يُقال "إن خَلْق الحياة شرطُ خَلْقْ العلم لا إن العلم "يتولَّد" من الحياة"[١١٩]. وإلى هذه الفقرة من كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالى يشير "ابن رشد" فيما هو واضح من سياق نقده لإنكار العلِّية قائلا: "والمتكلمون يعترفون بأن هنا **"شروطا"** هى ضرورية فى حق المشروط مثل ما يقولون إن الحياة "شرط فى العلم"[١٢٠].

ويجب أيضًا ملاحظة أن الغزالى يستخدم فى كتابه "إحياء علوم الدين" لفظ "السبب" Cause أحيانًا بالمعنى الذى رأيناه يستخدم فيه لفظ "الشرط" Condition وعلى هذا ، فهو بعد أن يُقرر أن "كل حادث فلا بدله من محدث ومهما اختلفت الحوادث دَلَّ ذلك على اختلاف **"الأسباب"** ، يستمر قائلاً "هذا ما عُرِف من سُنَّة الله تعالى فى ترتيب المسببات على الأسباب"[١٢١] ، وهكذا أيضًا ، عندما يصف الملك والشيطان بأن كلاً منهما "سبب"[١٢٢] ، فإنه يستخدم لفظ السبب استخداماً فضفاضًا ، إذ إن أيًا منهما ليس « أى: المَلَك والشيطان » فى الحقيقة سببًا؛ فكل منهما مجرد رسول ينفذ ما قُيِّض

(١١٨) الغزالى : "إحياء علوم الدين" – قسم بيان وجود التوبة ، جـ٤ ص ٦.

(١١٩) المصدر السابق ، نفس الموضع ، وانظر فيما سبق الحاشية رقم ١١٦ . ومع أن الغزالى يقول عقب عبارته السابقة: "ولكن لا يستعد المحلّ لقبول العلم إلاّ إذا كان حيّا" فإنه يرفض نظرية "التولّد" التى روّج لها كثير من المعتزلة. (المترجم)

(١٢٠) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص٥٢١. وقد وردت إحالة المؤلف هنا خطأ إلى كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالى والصحيح ما أثبتناه. (المترجم).

(١٢١) الغزالى : "إحياء علوم الدين –كتاب شرح عجائب القلب ، قسم بيان تَسلُّط الشيطان"، جـ٣ ص٢٥.

(١٢٢) المصدر السابق ، نفس الموضع. وفى ذلك يقول الغزالى : "سبب الخاطر الداعى إلى الخير يُسمَّى مَلَكًا وسبب الخاطر الداعى إلى الشر يسمى شيطانا". (المترجم)

له تنفيذه بمشيئة الله ‹ تعالى ›[١٢٣]. وكذلك كان الإبيقوريون ، شأنهم شأن "هيوم" ‹ من بعد › ، على الرغم من إنكارهم للسببية لم يترددوا فى استخدام لفظ "السبب" بمعنى فضفاض[١٢٣أ].

ويجب أيضًا ملاحظة أن "الغزالى" عندما كان يصف فى كتابه "إحياء علوم الدين" "خرق الماء بوقوع إنسان على وجهه فيه بأنه فعل طبيعى"[١٢٤] ، فإنه يستخدم لفظ "طبيعى" هنا بمعنى: "معتاد" ، أو "على جرى العادة" Customary.

٣ - نقد ابن رشد لإنكار السببيَّة ولنظرية العادة

توجد فى العديد من أعمال "ابن رشد" انتقاداتُه للمتكلمين وللغزالى بسبب إنكارهم للسَببيّة وفى عمل من أعماله يوجد نقده لنظرية العادة الموجَّه على نحو مباشر إلى عرض الغزالى لها. وتلتقى انتقادات "ابن رشد" لإنكار السببيَّة فى حجج خمس؛ يُشكلّ نقده لنظرية العادة حجة واحدة منها. وكل هذه الحجج الخمس يستخدمها " ابن رشد" لبيان أن الآراء التى ينقدها لا تتفق مع بعض العبارات الفلسفية التى كان يُلمِّحُ فحسب إليها . وعلى ذلك ، فلكى نُظهر المعنى الكامل لهذه الحجج سوف أبدأ عرضى لكل واحدة منها بإبراز العبارة التى أرانى محقًا فى اعتقاد أنها هى العبارة الفلسفية المشار إليها فى الحجة ثم أعرض لحُجة "ابن رشد" ذاتها إما بتفصيل أو بإجمال.

لكن قبل تناول هذه الحجج الخمس كل منها على حدة سوف أقتبس عددا من الفقرات يثبت "ابن رشد" فى فقرة منها رأيا للمتكلمين عن البقاء وينقده ، وهو الرأى الذى كان يتضمَّن ، كما رأينا ، إنكارا غير مباشر للسببيَّة[١٢٥] ؛ على حين أنه يثبت

(١٢٣) انظر فيما سبق ص٦٧٥ .

(١٢٣أ) انظر : Religious Philosophy, pp. 211- 212; وأيضا فيما سبق ص٢٦٨ .

(١٢٤) الغزالى : "إحياء علوم الدين" – كتاب التوحيد والتوكّل ، قسم : بيان حقيقة التوحيد ، جـ٤ ص٢٤٨.

(١٢٥) انظر فيما سبق ص٦٧٨ .

فى الفقرات الأخرى مباشرة رأى المتكلمين ذاك فى إنكارهم للسببيّة. وكل هذه الفقرات مأخوذة من شروحه على "أرسطو".

فى إحدى الفقرات يقول "ابن رشد" ، معتمدا فى ذلك على عبارة "أرسطو": "إنَّ المتكلمين فى الطبيعة قالوا إن الأشياء تجرى وتفنى"(١٢٦) ، أى أن الأشياء لكونها تفنى على الدوام – كما ورد فى تعليق ابن رشد–: "فالمتكلمون من أهل ملتنا يتابعون القدماء فى ذلك ، وعلى هذا يقولون إن الأعراض لا تبقى زمانين"(١٢٧). ثم يستمر "ابن رشد" قائلا: "ولكن بينما يتفق قول القدماء مع سير الطبيعة ، فإن قول المتكلمين من أهل ملتنا لا أساس له ، لأنهم لم يندفعوا إلى هذا القول إلا بسبب رغبتهم فى الدفاع عن مبادئ بغير أساس ، معتقدين أن القانون الإلهى لا يمكن الدفاع عنه إلا بهذه المبادئ"(١٢٨). وفى فقرة أخرى ، يقول: "المتكلمون من أهل مِلّتنا.. قالوا إن هاهنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها ، وهو المباشر لها من غير وسط(١٢٩).. فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروى والخبز يُشبع ، قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع"(١٣٠) ، وهو ما ينضاف إليه قوله فى فقرة موازية "وأما أهل زماننا فإنهم يضعون لأفعال الموجوداتِ كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها وهو "الإله" سبحانه وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه"(١٣١).

لننظر الآن فى الحجج الخمس ضد إنكار المتكلمين للطبيعة والسببيّة.

(١٢٦) Phys. V111, 8, 265a, 6.

(١٢٧) Averroes, in V111 Phys. Comm, 74, p. 418 IK.

(١٢٨) Ibid., K. ؛ وانظر فيما سبق رأى "ابن ميمون" ص١٠٩ الحاشية رقم ٨٣؛ وص ٦١٨ الحاشية رقم ٢٨.

(١٢٩) Averroes, in X11 Metaphys. Comm. 18. (والترجمة العربية ص١٥٠٣– ١٥٠٤؛ والترجمة اللاتينية : .V111, p. 305F).

(١٣٠) Ibid., p. 1504, 11. 2- 4; Ibid., p. 305G.

(١٣١) Averroes, in 1X Metaphys. Comm. 7. (والترجمة العربية ص١١٣٥– ١١٣٦؛ والترجمة اللاتينية: .V111, p. 231H)

أولا ، توجد عند "أرسطو" العبارتان اللتان يقول فيهما إنه "قد يُظنُّ بنا أنَّا نعرف كل واحد من الأمور على الإطلاق ، على طريق السفسطائيين الذى هو بطريق العرض ، متى ظُنَّ بنا أنا قد تعرَّفنا العِلّة (αἰτίαν) التى من أجلها الأمر ، وأنها هى العِلَّة(١٣٢) ، وأن "الحكمة" تبحث فى عِلَّة الأمور الظاهرة"(١٣٣). ويقول "ابن رشد" ، وفى ذهنه هاتان العبارتان ،: "وقولهم [يقصد المتكلمين المبطلين لتأثير الأسباب فى المسبَّبات على الحقيقة] إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير فى المسببات بإذنه قولٌ بعيد جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطلٌ لها... لأن الترتيب والنظام وبناء المسبَّبات على الأسباب هو الذى يدلّ على أنها صدرت عن علم وحكمة"(١٣٤).

ثانيا ، يقول "ابن رشد" ، وهو يتمثل فى ذهنه عبارة "أرسطو" "إن كل الناس ترغب فى المعرفة (τοῦ εἰδέναι) بالطبع(١٣٥) وأن المعرفة ، أى "المعرفة العلمية" (τὸ ἐπίστασθαι) ، تهتم بالعِلل"(١٣٦): "إن مَنْ يُنكر الأسباب كليَّةً يخلع عن الطبيعة الإنسانية ما يخصُّها على الأصالة. وهذا كله خلاف ما فى فِطرَ الناس"(١٣٧).

(١٣٢) Anal Post. 1, 2, 716b, 9- 11؛ وانظر: Phys. 1.1. 184a, 10- 14

(١٣٣) Metaph. 1, 9, 992a, 24- 25, 1. 1., 981b, 28.

(١٣٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص١١٢؛ وانظر: "فصل المقال"، ص٣٨- ٣٩؛ "تهافت التهافت"، ص٥٢٢.

وفى ذلك يقول "ابن رشد" فى كتابه "تهافت التهافت": "العقل ليس هو شىء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة فمَن رفع الأسباب فقد رفع العقل.. فرفع هذه الأشياء هو مبطلٌ للعلم ورفع له فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شىء معلوم أصلاً علمًا حقيقيًا بل إنْ كان فمظنون ولا يكون هاهنا برهان ولاحدَ أصلاً وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى منها تأتلف البراهين". (ص٥٢٢) (المترجم)

(١٣٥) Metaph. 1. 1. 980a, 21.

(١٣٦) Phys. 1. 1. 184a, 10- 11. ونص عبارة "أرسطو" هو: "حال العلم واليقين فى جميع السُبل التى لها مبادئ أو أسباب أو أسطقسات إنما تكون من قِبل المعرفة لهذه". (المترجم)

(١٣٧) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص١١٢.

ثالثا ، يحاول "ابن رشد" – وفى ذهنه عبارة معيَّنة "للغزالى" نفسه ، أن يُبيِّن أن "الغزالى" بإنكاره للسببيَّة أبطل قوله هو. وعبارة "الغزالى" التى يعنيها "ابن رشد" هنا هى التى يعرضها على النحو التالى: "الناس فرقتان ، فرقة أهل الحق ، وقد رأوا أن العالم حادث وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع"(١٣٨). والإشارة هنا هى إلى المتكلمين الذين تقوم حجتهم الأساسية فى إثبات وجود الله على اعتقادهم بخَلْق العالم؛ وهى الحجة التى يعرضها "ابن رشد" نفسه فى أحد مؤلفاته(١٣٩) ويصفها بأنها الحجة الرئيسية لإثبات وجود الله عند الأشاعرة. وهذه الحجة على وجود الله تأسيسًا على وجود الخلَقْ هى أيضًا التى استخدمها أفلاطون حقا ، وتُصاغ هذه الحجة عند أفلاطون بلغة سببيَّة فتُقرأُ هكذا: "كل ما يوجد يلزم أن يكون قد وُجِد بعلة من العلل"(١٤٠). يقول "ابن رشد" ، وهو يتمثَّل هذا: "وبالجملة ، فكما أنه مَن أنكر وجود المسبَّبات مرتَّبة على الأسباب فى الأمور الصناعية ، أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسبَّبات على الأسباب فى هذا العالم ، فقد جحد الصانع الحكيم"(١٤١).

رابعا ، هناك حجة تتألف من أجزاء ثلاثة ، كل منها يعكس عبارة من عبارات "أرسطو".

وراء الجزء الأول من الحجة تقف عبارة "أرسطو" عن أن "ماهية" الشىء هى العلَّة (αἴτιον) فى كون شىء بعينه هو شىء آخر بعينه أو فى كون شىء ما موضوعًا لفعل معيَّن كَما فى البحث مثلاً عن لِمَ الإنسان حيوان وما أشبه ذلك ؟ أو بالأحرى لِمَ ينتج الرعد عن السحاب"؟(١٤٢) ويحتجُّ "ابن رشد" ، وهو يكشف عن تأثره بهذه العبارة ،

(١٣٨) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص١٣٢؛ ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص٢٦٣.

(١٣٩) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٢٩– ٣٠.

(١٤٠) Tim. 28A.

(١٤١) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص١١٢؛ وانظر: "تهافت التهافت"، ص٥١٩. وانظر حجة مماثلة أوردها البغدادى فى كتابه "أصول الدين"، ص١٣٨– ١٣٩، وهى الحجة المقتبسة فيما يلى ص٨١٨ .

ونص عبارة "ابن رشد" – فى هذا الخصوص– كما أثبته فى كتابه "تهافت التهافت" هو: "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تُشاهد فى المحسوسات فقولٌ سفسطائى والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جنانه وإما منقادٌ لشُبهة سفسطائية عرضت له من ذلك، ومَن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل". (ص٥١٩) (المترجم)

(١٤٢) Metaph. V11, 17, 1041a, 20- 28.

قائلاً: "فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ وكانت الأشياء كلها شيئًا واحداً"(١٤٣).

ووراء القسم الثانى من الحجة عبارةُ "أرسطو" عن أنَّ حركة أى جسم بسيط تكون بسيطة ، والحركة البسيطة تكون لجسم بسيط(١٤٤) ، وهى التى شرحها "ابن رشد" نفسه بأنه "طالما أن نفس الطبيعة [أى: الواحدة] ‹ البسيطة هى المبدأ لحركة واحدة›... فالأجسام التى لها أكثر من طبيعة nature يجب أن يكون لها أكثر من حركة واحدة"(١٤٥) ، وهو ما كان عليه أن يستنتج منه بالضرورة أنه لو أن الأشياء - على العكس- ليس لها حركات فإنه لن يكون لها طبائع ، وعلى ذلك فلو أن شيئا [يوصف بأنه واحد] لا حركة له فليس له طبيعة ، وما لا طبيعة له ، لا يكون واحداً. ويستمر "ابن رشد" ، بما يعكس هذه العبارات ، فيحتج بأنه لو أن هنالك أشياء مخصوصة ليس لها طبائع مخصوصة فلن يكون من الممكن لها أن توجد بما هى أشياء مخصوصة بأسماء تخصها وحدود تحدها دون غيرها بل ما كان لها حتى أن تكون شيئا واحدا من الأشياء ، "لأن ذلك الواحد يُسْأل عنه هل له فعلٌ واحد يخصّه أو انفعال يخصّه أو ليس له ذلك فإن كل له فعلٌ يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإنْ لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد"(١٤٦).

(١٤٣) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص٥٢٠. وفى النص العربى يجب أن تُصحح كلمة "لِمَ" (ص١٠٢٤) لتُقرأ "لَمْ" المطابقة لكلمة Lo فى الترجمة العِبْرية. انظر نفس الحُجة عند "ابن رشد" فى "تفسير ما بعد الطبيعة" ص١١٣٥- ١١٣٦.

(١٤٤) De Caelo 1, 2, 269a, 3- 4.

(١٤٥) Averroes, In De Caelo, Comm. 8, p. 6L.

وفى ذلك يقول ابن رشد: "إن الطبيعة هى مبدأ الحركة فى الأشياء المتحركة وإذا كان ذلك كذلك كانت الحركة ضرورة تابعة لجوهر الشىء المتحرك وجارية منه مجرى الخاصة. وكذلك يلزم أن يكون عدد الأشياء المنتقلة فى المكان بعدد أصناف الحركات المكانية؛ والحركات المكانية الطبيعية منها مبسوطة وهى التى لجسم مبسوط ومنها مركّبة وهى التى لجسم مركّب لكن إذا تحرّك بها الجسم المركّب تحرك بحسب الغالب على أجزائه وإلاّ لَمْ يتحرك أو تشذبت أجزاؤه. وهذا كله بيّنٌ بنفسه". (ابن رشد: كتاب السماء والعالم"، ص٣ -٤، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ١٣٦٥هـ). (المترجم)

(١٤٦) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص٥٢٠- ٥٢١.

ووراء الجزء الثالث من الحجة عبارة "أرسطو": "وأما الواحد والهوية إذا كانا شيئًا واحدا وكان لهما طباع واحد فاتّباع كل منهما لصاحبه كاتّباع الأول < أى المبدأ > والعلّة بعضها بعضا وليس لأن حدًا واحدًا يدلُّ على كليهما فلا فصل بينهما"(١٤٧). وبتأمل هذه العبارة ينتهى "ابن رشد" إلى أنه "إذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزِم العدمُ"(١٤٨).

خامسا ، هناك الحجة التى تستهدف نظرية العادة ، وهى الحجة التى يحاول "ابن رشد" فيها أن يرفض معان ثلاثة ممكنة للنظرية هى:

١ - أن العادة هى عادة الله فى أن يفعل ما يفعله دائما بنفس الطريقة ؛ ٢ - وأن العادة هى عادة الأشياء فى أن توجد دائما بنفس الطريقة ؛ ٣ - وأن العادة هى عادة الإنسان فى أن يُكوِّن حكما يقضى بأن وجود الأشياء يحدث دائما بنفس الطريقة(١٤٩). ويجىء إبطال "ابن رشد" لهذه المعانى الثلاثة الممكنة على النحو التالى:

١ - إن "ابن رشد" وهو يتمثَّل عبارة "أرسطو" "إن الأشياء التى تحدث عن العادة هى تلك التى تحدث لأنها حدثت "**على الأكثر**" (πολλακις)(١٥٠) وإذْ يستخدم تعبير "على الأكثر" الذى يعنى على وجه التحديد "فى الأغلب"(١٥١) ، والذى هو بمعنى فضفاض ، يعنى "**كثيرًا**"(١٥٢) ، فإنه يحتجُّ قائلاً: "ومحال أن يكون لله تعالى

(١٤٧) Metaph. 1V, 2, 1003b, 22- 24 (وقد أثبتنا هنا الترجمة الواردة ضمن "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد، جـ١، ص٣١٠. (المترجم)

(١٤٨) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص٥٢١.

(١٤٩) وفى ذلك يقول "ابن رشد" "فما أدرى ما يريدون باسم العادة : هل يريدون إنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات " (تهافت التهافت ، ص ٥٢٣, (المترجم)

(١٥٠) Rhet. 1, 10, 1369b, 6- 7.

(١٥١) وهكذا يُترجم التعبير اليونانى ἐπι το πολύ فى: Anal. Pri. 11, 27, 70a, 2، والذى يُستخدم وصفا للاحتمال، بهذه الصياغة العربية: "على الأكثر" (انظر الترجمة العربية "للاورجانون" ص٣٠١) وانظر أيضـاً "أكثرية" me'odyyim فـى "دلالة الحائرين" ص٢١٧ والتى هى بديل للتعبير اليونانى επι το πολύ .Phys. 11, 5, 196b, 11 (المترجم)

(١٥٢) وهكذا يُستخدم ترجمة للفظ اليونانى πολλακις فى كتاب "أرسطو": De Anima 111, 9, 417b, 30 وانظر الترجمة العربية لكتاب "النفس"، ص٨١.

عـادة فـإن "العـادة" (Custom = ἔθος) "مَلَكـة" (ἕξις) يكتسبها الفاعل توجب تكرُّر الفعل منه "على الأكثر" often[١٥٣]. لكـن ، بمـا أن هذا يتضمَّن تغييرًا فى ذات الله تعالى ، فسوف يكون مناقضًا لما جاء فى القرآن: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ (سورة فاطر: ٤٣)[١٥٤].

٢ – إن "ابن رشـد" وهو يتـمـثَّل عبـارة "أرسطو" تؤدى الجـمـادات كل فـعل من أفعالها من جهة طبع معين لكن الصُّناع يؤدون أفعالهم على سبيل العادة"[١٥٥] وأيضا وهو يتـذكـر أن "أرسطو" يسـتـخـدم فى وصف أفـعـال الجـمـادات لفظ العـادة أحـيـانا استخداما فضفاضًا بمعنى الطبع < =الطبيعة > وذلك فى مثل عبارته: "إن من عادة الرطوبة أن تتَّحد مع قطرات المطر"[١٥٦] وأيضًا وهو يتذكَّر ، تبعا "لأرسطو" "أن ما هو ناتج عن الطبع.. يحدثُ دائمًا أو عمومًا (ἐπὶ τὸ πολύ) بنفس الطريقة"[١٥٧] ، يحتجُّ قائلا: "وإن أرادوا إنها عادة للموجودات ، [فهم مخطئون] فالعادة لا تكون إلاَّ لذى نَفْس وإنْ كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة ، وهذا غير ممكن[١٥٨] ، أعنى

(١٥٣) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص٥٢٣.

(١٥٤) المصدر السابق ، نفس الموضع.

(١٥٥) Metaph. 1, 1., 981b, 3- 5.

(١٥٦) De Plantis 11, 2, 823a, 33.

(١٥٧) Rhet., 1, 10, 1369a, 35- 1369b, 2.

(١٥٨) على أساس الترجمة العبرية والترجمة اللاتينية عن العبرية والتى تُقرأ bilti mukhash (p. 130F) non negamus سوف أعتبر المقابل العربى هنا هو "**غير مُنْكر**" بدلاً من "**غير ممكن**" كما يظهر الآن فى نشرة "بويج" (p. 523, 1. 9). إن عَرْض "شم توب فلاكيرا" Shem-ṭob Falaquera لهذه الفقرة من كتابه "Moreh- ha- Moreh, 1, 73, prop. 6, p. 57 يُقرأ هنا: eno raḥok "ليس من غير المحتمل"، والتى تعكس بالمثل القراءة: "غيرُ مُنْكَر". وكون هذه القراءة كانت هى القراءة الأصلية للنصِّ يدعِّمه عبارة "ابن رشد" نفسه، فيما بعد، التى يقول فيها إن "العادة.. لم يَبق أن تكون إلاَّ فى الموجودات، وهذه هى التى يعبِّر عنها -كما قلنا- الفلاسفة بالطبيعة" (تهافت التهافت، ص٥٣١- ٥٣٢). والإشارة فى العبارة الأخيرة هى إلي تلك الفقرات الأرسطية التى كان قد أشار إليها "ابن ميمون" من قبل، أى أن ما فى الموجودات الحيَّة يُسمَّى عادة يُسمَّى فى الموجودات طبيعية وإن أرسطو يَصف أحياناً ما هو عادةٌ بلفظ طبيعة (انظر فيـا سبق الحاشية ١٤٨-١٥٠). ويجد "ڤان دن برج" Van Den Berg، وهو يتابع قراءة النص المطبوع بالعربية، أن "ابن رشد" متناقض مع نفسه. (انظر الحاشية رقم٦ ص٣٢٥ من ترجمته الإنجليزية لكتاب "تهافت التهافت")

[إن الفلاسفة لا ينكرونه على الإطلاق] أى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى [فعل كل] الشيء إما ضرورياً [أى دائما] وإما أكثرياً"(١٥٩).

٣ – يتكون إبطال المعنى الثالث من نظرية العادة من جزأين:

(أ) "فابن رشد" ، وهو يتمثل صياغته هو الخاصة لوصف "أرسطو" للعادة (ἔθος) بأنها مَلَكة (ἕξις) يكتسبها الفاعل"(١٦٠) ، وكذلك وهو يتمثَّل عبارة "أرسطو" إن المَلَكة التى تحكم بها النفس على الأشياء تُسمَّى "عقلاً"(١٦١) وكونه يتمثّل أيضاً ما يسميه "أرسطو" "العقلَ بالملكة" (ὁ καθ ἕξιν νοῦς) والذى يُعرِّفه بأنه "كمال العقل الهيولانى"(١٦٢) ، والذى تكون "المعقولات حاصلةً فيه بالفعل"(١٦٣) ، يحتجُّ قائلاً : "وأما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً ، وليس تُنكر الفلاسفة مثل هذه العادة"(١٦٤) ، أى أن الفلاسفة لا اعتراض لديهم على وصف الحكم الإنسانى [على الموجودات] بلفظ العادة.

(ب) غير أن "ابن رشد" أيضًا ، نظراً لأن "أرسطو" يقابل بين العادة والضرورة(١٦٥) ولأن الفَرْضَ **hyposthesis** عنده يقابل الضرورة كذلك(١٦٦) ، يستدل أن الفعل الناتج عن العادة هو الفعل الذى يجب أن يوصف حقا بأنه افتراضى **hypothetical** ، ويُلمِّحُ إلى حجة له أسبق تلك التى حاول فيها أن يبيِّن أن الإنكار الاشعرى "للضرورة

(١٥٩) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص٥٢٣.

(١٦٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ١٤٥ .

(١٦١) De Anima 111, 3, 428a, 3- 5; 12, 434b, 3

(١٦٢) Epitome of De Anima, p. 83, 11. 6- 7. و(فى رسائل ابن رشد، طبع حيدر أباد، سنة ١٣٦٦هـ/١٩٥٠م) (نشرة أحمد فؤاد الأهوانى، ص٨٥، القاهرة ١٩٥٠).

(١٦٣) المصدر السابق ، ص٨٤ ، ٨٧.

(١٦٤) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص٥٢٣

(١٦٥) انظر فيما سبق ص٧٠٠ – ٧٠١ .

(١٦٦) Anal. Post. 1, 10, 76b, 23- 24.

فى المخلوقات إنما يعنى إنكار "الحكمة" فى المخلوقات والخالق على السواء[١٦٧] ، ويستمر "ابن رشد" فى الاحتجاج ضد هذا المعنى الثالث الممكن لنظرية العادة فيقول إن لفظ العادة "لفظٌ مموَّه إذا حُقِّقَ لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى مثل ما تقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله "فى الأكثر". وإنْ كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هنالك [فيها] حكمة أصلاً مِن قِبلها يُنسب إلى "الفاعل" أنه حكيم"[١٦٨].

(١٦٧) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص٩٢ ؛ وانظر "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ٩٨ حيث يقول : "إن القائل بنفى الطبيعة قد أسقط جزءا عظيمًا من موجودات ‹ لعلّ صحتها! موجبات › الاستدلال على وجود الصانع للعالم بجحده جزءا من موجودات الله".
ونحن نجد "ابن رشد" كذلك يقول فى "تهافت التهافت": "لو ارتفعت الضرورة عن كميّات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الأشعرية فى المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعًا وكل مؤثر فى الموجودات خالقًا. وهذا كله إبطالٌ للعقل والحكمة". (ص٩٢) (المترجم)

(١٦٨) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص٥٢٣– ٥٢٤.

(٢) إثبات العليّة (السببيّة) (*)

يلاحظ "ابن ميمون"، فى عرضه لآراء المتكلمين حول البقاء والفناء وإنكارهم للسببيّة، أن: "بعضهم [أى المتكلمين] قال بالسببيّة فاستشنعوه".(١) ولا يقول لنا "ابن ميمون" مَنْ هم أولئك الذين قالوا بالسبّبية فاستشنعهم خصومهم لذلك. كما أنه لا توجد فى علم الكلام أية وثيقة عن مجادلة صريحة حول مشكلة السببيّة مثل المجادلات التى وُجدت فى المشكلات الأخرى، كمشكلة الصفات مثلا، أو قِدَم القرآن، أو حرية الإرادة.(٢) ومهما يكن من أمر، فإن إنكار السببيّة يُعبَّر عنه فى الأغلب بإطناب خاص أو بألفاظ معيَّنة باعتبارها مكافئة للفظ السببيّة. أحد تلك الألفاظ هو لفظ "الطبيعة". هكذا نجد "الغزالى" يقول، فى إنكاره للسببيّة ضد الفلاسفة الذين دافعوا عنها، إن الفلاسفة يُسلِّمون بأن الأشياء يؤثر بعضها فى بعض بالطبع،(٣) وفى إبطال "ابن رشد" لرأى "الغزالى" يحتجُّ بأن إنكار السببيّة مساو لإنكار أن يكون للأشياء طبيعة(٤) وأن الأشعرية ينكرون فعل القوى الطبيعية التى أودعها الله فى المخلوقات(٥). ويصف "ابن ميمون" بالمثل إنكار السببيّة بأنه إنكار لاعتقاد أنه توجد طبيعة ‹ تخص كل موجود › وإنكار أنه "فى أى جسم تقتضى طبيعته أن يلحقه من الأعراض الكذا والكذا".(٦)

(*) إعادة نشر بمراجعات كثيرة وإضافات لما سبق نشره فى: Melanges Alexandre Koyré, 1964, vol. 11, pp. 602- 618. وذلك بعنوان: الجدال المتعلّق بالسببيّة فى علم الكلام: The Controversy over Causality within the Kalam.

(١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين" جـ١ ص١٤١.

(٢) إن القسم الموجود فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى (ص٢٨٩– ٣٩١) تحت عنوان: "واختلفوا فى العلل على عشرة أقاويل" لا يتناول مشكلة السببية على وجه العموم، بل يتناول مشكلة السببية فى الفعل الإنسانى، أى يتناول مشكلة حرية الإرادة الإنسانية.

(٣) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٧٨.

(٤) ابن رشد: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٤٠.

(٥) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص٨٨.

(٦) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص١٤٠.

وكذلك يقول "ابن خلدون" أيضا ببساطة، فى إشارته إلى إنكار المتكلمين للسببيَّة: "إنهم أنكروا الطبيعة".[٧] هذا الاستخدام للفظ "الطبيعة" بمعنى السبب يعكس، بالطبع، تعريف "أرسطو" للطبيعة بأنها "تكون مبدأ ما وسببا لأن يتحرَّك ويسكن الشىء الذى هى فيه أولاً وبالذات لا بطريق العرض".[٨]

وهكذا، لكى نكتشف من هو الذى قال بالسببيَّة من المتكلمين واُستشنع لذلك كلامه، دعنا نبحث عن أولئك الذين قالوا بالطبيعة فاستُشْنعوا لذلك.

هناك ممثلان للقول بالسببيَّة من خلال القول بالطبيعة :

أحدهما هو "معمَّر" وعنه توجد الروايات التالية: أولا، "إن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض"،[٩] وهى العبارة الموجزة التى تُشرح فى عبارة موازية أطول على النحو التالى: "إن الله تعالى لم يخلق شيئا غير الأجسام، أما الأعراض فإنها من **اختراعات** الأجسام، إما طبعا، كالنار التى تُحدثُ الإحراق، والشمس الحرارة، والقمر التلوين، وإما اختيارا كالحيوان يُحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق".[١٠] ثانيا، "إنه لا يوصف القديم بأن قادر إلاّ على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قوة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا، وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها".[١١] ثالثا، "كل عرض فى الجسم من فعل الجسم بطبعه".[١٢] رابعا، "والأصوات، عنده، فعلُ الأجسام المصوتة بطباعها. وفناء الجسم، عنده، فعل الجسم بطبعه. وصلاح الزروع وفسادها من فعل الزروع عنده. وزعم أيضا أن فناء كل فانٍ فعل له بطبعه. وزعم أنْ ليس لله تعالى فى الأعراض صنع ولا تقدير. وفى قوله إن الله تعالى لم يخلق حياة ولا موتا تكذيب منه لوصف الله سبحانه نفسه بأنه يحيى ويميت، وكيف يحيى ويميت مَنْ لا يخلُق حياة ولا موتا؟"[١٣]

(٧) ابن خلدون: "المقدمة"، جـ٣ ص١١٤.
(٨) Phys. 11, 1, 192b, 20 - 23.
(٩) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص١٣٧؛ الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٩٩.
(١٠) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٦، وانظر: البغدادى: "أصول الدين"، ص١٣٥.
(١١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٤٨.
(١٢) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص١٣٦.
(١٣) المصدر السابق، ص١٣٧؛ الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٤٨.

خامسا، "إذا اجتمعت الأجزاء ‹ الذّرات › وجبت الأعراض، وهى تفعلها [أى تفعل الأعراض] بإيجاب الطبع، وأن كل جزء يفعل فى نفسه ما يحلّه من الأعراض".[١٤] إن المحصّلة النهائية لكل هذه الفقرات هى أن الله، فى خلقة للعالم، خلق فحسب الأجزاء التى لا تتجزأً وخلق اجتماعها فى الأجسام؛ وفى كل جزء طبيعة؛ وعندما يُشكِّلُ اجتماع الأجزاء جسما من الأجسام، فإن طبائع الأجزاء كلها تُشكِّل طبيعة الجسم؛ حتى إنَّ كل جزء فى ذلك الاجتماع عندما يُحدِثُ بطبعة أعراضا فى ذاته فإن الجسم ككُل يُحدِث أيضا بطبعه أعراضا فى ذاته.

و"النظام" ممثلٌ آخر للقول بالسببية من خلال القول بالطبيعة. لكن "الأشعرى" يروى، فيما يتعلق برأيه، روايتين متناقضتين، وعلى هذا فسوف يتعيَّن علينا أن نحددَ أولا أى العبارتين يلزم اتباعها.

إحدى عبارتى "النظام" هاتين نقرأها عند "الأشعرى" على النحو التالى: "كان يقول فيما حُكى عنه: إن الله سبحانه خلق الأجسام ضربة واحدة[١٥] وأن الجسم فى كل وقت يُخْلَقَ".[١٦] ويعنى هذا بوضوح تماما الاعتقاد بالخلقْ المستمر ومن ثمَّ إنكار العليَّة. وتُقرا العبارة الأخرى عند "الأشعرى" عن "النظَّام" على النحو التالى: "وكان يقول [أى النظَّام] إن ما حَدَث فى غير حَيِّز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشىء[١٧]، كذهاب الحجرعند دفعة الدافع وانحداره عند رَمية الرامى به وتصاعده عند زَجَّة الزاج صُعُداً... ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولِّدة".[١٨] ونفس العبارة عن "النظَّام" عند "الشهرستانى" فى رواية "للكعبى" الذى كان معاصراً "للأشعرى"، تبدأ كما يلى: "حكى الكعبى عنه أنه قال إن كل ما جاوز [فعل الإنسان الذى هو] محلَّ القُدرة من الفعل فهو

(١٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٨٣.
(١٥) انظر فيما سبق ص٧٥٢.
(١٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٠٤.
(١٧) وذلك على أساس ما جاء فى "الملل والنحل" ص٣٨، ولفظ خلْقه" الوارد فى "مقالات الإسلاميين" ص٤٠٤ يجب أن يكون على حرف الهاء الأخير نقطتان وهكذا يُقرأ خلِقَة كما هو الشأن فى وروده من بعد.
(١٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٠٤.

من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة"؛[١٩] وهنا يتلو نفس مثال دفع الحجر كما ورد عند "الأشعرى". هذه الرواية الثانية عند "الأشعرى" ونفس العبارة التى اقتبسها "الشهرستانى" برواية "الكعبى" تعنى بوضوح تام أن "النظَّام" قد رفض القول بالخلق المستمر وأنه قال بالسببية.

لدينا هنا إذن روايتان متناقضتان عن رأى "النظَّام" فى السببية. وعلى ذلك فالسؤال هو: أىُّ هاتين الروايتن تُمثل رأيَه الحقيقى.

للإجابة على هذا السؤال، سأحاول أن أبيِّن أن: ١ - عبارة "الأشعرى" الأولى، التى عرضها "الأشعرى" نفسه قائلا: "فيما حُكِى عنه"، إنما هى جزء من عبارة أطول اقتبسها معاصر الأشعرى الأكبر منه سِنا وهو "الخيَّاط" من عبارة عن "النظَّام" أوردها "ابن الروندى" الذى اقتبسها بدوره من رواية "للجاحظ" تلميذ "النظَّام"؛ ٢ - أن "الخيَّاط" قد شكَّ فى صحة رواية "الجاحظ"؛ وأنه ٣ - سواءٌ أصحَّت الروايةُ أم لم تصحّ، فإن قول "الجاحظ" هذا، كما اقتبسه "الخيَّاط" بتمامه، لا يعنى أنه تعبير عن اعتقاد بالخلق المستمر ومن ثمَّ فإن العبارة الأولى "للأشعرى" التى تقوم عليها لا تفيد الاعتقاد بالخَلق المستمر.

١ - إن العبارة الأطول المرويّة عن "النَظَّام"، كما اقتبسها "الخيَّاط" من "ابن الروندى"، الذى كان قد اقتبسها بدوره من "الجاحظ" عن "النظام"، تقرأ على النحو الآتى: "وكان [أى النظَّام] يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل **حال** من غير أن يفنيها ويعيدها".[٢٠]

(١٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٨.

(٢٠) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٥٢. وقد اقتبس "البغدادى" فى كتابه "الفَرق بين الفِرق" (ص١٢٦) هذه العبارة بنصِّها. ومن الواضح أنها هى العبارة التى أعاد "ابن حزم" صياغتها فى كتابه "الفصل.." على النحو الآتى: "وذُكِر عن النَظَّام أنه قال إن الله تعالى يخلق كل ما خلق **فى كل وقت** دون أن يَعدمه" (اقتبسه Schreiner [Kalm, p. 48,n.6] من مخطوطة ليدن "الفصل، جـ٢ ص١٩٥ب). وفى النسخة المطبوعة (جـ٥، ص٥٤) نقرأ: "**فى وقت واحد**" بدلا من "فى كل وقت"، الذى هو تصحيف فيما هو واضح تماما. وهكذا تقوم عبارة "الطوسى" على هامش "المحصَّل" (ص٢٠ حاشية رقم١) على العبارة الواردة فى "الانتصار"، إما مباشرة أو بطريق غير مباشر. =

ومن الواضح تماما أن عبارة "الأشعرى" الأولى التى يقول فيها عن "النظَّام": "فيما يُحكى عنه": إن "الجسم فى كل وقت يُخلق"، هى جزء من عبارة أطول اقتبسها "الخيَّاط".

٢ - إن "الخيَّاط" يُعبِّر عن شكِّه فى أصالة هذه الرواية، وذلك فى قوله: "وهذا أيضا لم يحكه عنه غيرُ عمرو بن بحر الجاحظ، وقد أنكره أصحابه <أى أصحاب الجاحظ> عليه".[(٢١)] وكون "الأشعرى" نفسه قد رأى من الضرورى أن يضيف على سبيل الافتراض، فى عبارته التى اقتبسها عن رأى "النظَّام" هذا، قوله: "فيما حُكى عنه" ربما دَلَّ على أنه لم يكن متاكدا تماما من صحة الرواية.

= ونرى من المهم أنْ نورد هنا قول "البغدادى" الذى نقله عن "الجاحظ" فيما يتعلَّق برأى "النَظَّام" فى "الخلْق المستمر". يقول البغدادى: "الفضيحة الثالثة عشرة من فضائحه ماحكاه الجاحظ عنه من قوله: تتجدَّد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال وأن الله تعالى يخلُق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدُها". ثم نجد "البغدادى" يتردَّد فى تصديق الرواية أو فى تكذيبها، وإنْ كان يرفض مضمونها تماما، فيقول: "وذكر أبو الحسين الخيَّاط فى كتابه عن ابن الروندى أنَّ الجاحظ غلط فى حكاية هذا القول على النظام. فيقال له إنْ صدق الجاحظ عليه فاحكم بحيل <لعلها: بجَهْل> النظَّام وحمقه والجادة فيه. وإنْ كذب عليه فاحكم بمجون الجاحظ وسفهه وهو شيخ المعتزلة وفيلسوفها. ونحن لا نُنكر كذب المعتزلة على أسلافها إذا كانوا كاذبين على ربِّهم ونبيِّهم"! (الفرق بين الفرق، ص١٢٦). (المترجم)

(٢١) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٥٢؛ وانظر: البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٢٦. وينكر "الخيَّاط" بالمثل صحة رواية أخرى لابن الروندى، من الواضح أن مرجعها الجاحظ كذلك، وهى أن النظَّام كان يزعم أن النار التى فى الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين وأن ما يُرى منها فى كل وقت غير ما رُئِي منها فى الوقت الذى قبله" ("الانتصار"، ص٣٩). وعدم تثبت الجاحظ فى روايته عن الآخرين هو أمرٌ قال به "ابن حزم" ("الفصَل" جـ٤ ص١٨١). وانظر: Israel Freidlaendër, "The Hetrodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", JAOS, 28 (1907), pp. 50- 51.

وهنا نتحفَّظ على ملاحظة المؤلف هذه، التى يتابع فيها "إسرائيل فريد لاندر"، وهى أن "ابن حزم" لا يرى الجاحظ ثقةً فى روايته عن الآخرين. ولا يسعنا أن نفهم من عبارة "ابن حزم" هذا المعنى على إطلاقه، وإنما نفهم منها أن الجاحظ كان يعرض الروايات المتباينة للآراء، الصحيحة منها والخاطئة والمقبولة منها أو المرذولة، خاصة وأننا نعرف الطابع الموسوعى لمعظم كتابات "الجاحظ" التى جاءت فى مجموعها أمشاجا فى موضوعات شتى يعرضها علينا بأسلوبه الساخر. ومن الطبيعى أن تكثر الروايات فى مثل هذا اللون من التأليف. وعلى أية حال، فإننا نرجع هنا إلى نص عبارة "ابن حزم" وهو: "وذكر عمرو ابن بحر الجاحظ وهو وإنْ كان أحد المجَّان ومن غَلب عليه الهزل وأحد الضُلاَّل المضلِّين فإننا ما رأينا له فى كتبه تعمُّد كذْبةٍ يوردها مُثْبتا لها وإنْ كان كثير الإيراد لكَذِب غيره". وبالطبع فإن مجرد رواية الراوى لأكاذيب شائعة يراها مهمة لا يجعل من الراوى كاذبا أو غير ذى ثقة. (المترجم)

٣ - ونأتى الآن إلى الدليل على أن عبارة "الجاحظ" التى أوردها عن "النظَّام"، وهى التى تستند إليها عبارة الأشعرى الأولى، لا تعنى القول بالخلق المستمر، ومن ثمّ فإن عبارة الأشعرى الأولى، كذلك، التى تستند إليها، لا تعنى القول بالخلق المستمر. ونبدأ بالقول، إن لفظ "الفناء" عند مَن يُسلِّمون بأن الله يخلق كل حادثة فى العالم خلقا مباشرا يُقصد به، كما رأينا، إما أن الله بعد إعدامه للشىء يخلقه ثانية من العدم خلقا مباشرا أو أنه بعد قلبه للشىء إلى شىء آخر يخلقه ثانية من ذلك الشىء الآخر[٢٢]. ونتيجة لذلك، فعندما يقول "الجاحظ" فى روايته: "إن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها"؛ فإن تعبير: "من غير أن يفنيها" يُبيِّن بوضوح تماما أن تعبير: "إن الله يخلق" مضافا إليه تعبير: "فى كل حال" لا يعنى أن "الله يخلق" الأشياء من العدم خلقا مستمرا؛ بل يعنى بالأحرى أن الله يخلق باستمرار شيئا من شىء، ومن ثمَّ فبسبب استعمال لفظ "يخلق" ربما تفيد العبارة أن الله يحكم كل التغيرُّات المستمرة فى العالم من خلال علل وسيطة. غير أنه سوف يُلاحظ، أيضا فى عبارة "الأشعرى" الثانية، كما سوف يلاحظ فى العبارة التى اقتبسها "الشهرستانى" من رواية "الكعبى" أن "النظَّام" يصف العملية العلِّية الضرورية فى الحركات المختلفة للحجر بأنها "فعل الله"، وهو ما يعنى بوضوح تماما أن العملية العلِّية فى العالم ترجع إلى طبع أوجبه الله فى العالم وقتَ خلقه له وبه يبقى الله مهيمنا عليه. وعلى ذلك، فلو افترضنا، أيضا، أن تعبير: "إن الله يخلق" يُستخدم عند "الجاحظ" بالمعنى الواسع الذى يفيد تعبير فعل الله" المستخدم عند "الشهرستانى"، فلن يكون المقصود به أن الله هو الخالق المباشر لكل التغيرُّات الحاصلة فى العالم بل المقصود به بالأحرى هو أنه خالقها المطلق، لأن علِّةَ هذه التغيرات هو الطبعُ الذى خلقه الله وأودعه فى العالم وقت خلقه إيَّاه والذى يُهيمنَ به عليه.

يؤيد الطرح السابق، وهو أن تعبير "إنّ الله يخلق" - فى رواية "الجاحظ" - لا يجب أن يُفهم بمعنى أن الله يخلق مباشرة، ما نجده عند "البغدادى" من وصف له - قبل أن

(٢٢) انظر فيما سبق ص ٦٩٨ .

يقتبس رواية "الجاحظ" تلك- بأنه يُمثِّل اعتقاد "النظَّام" بأن "الجواهر والأجسام **تتجدد** حالاً بعد حال".[٢٣] واستخدامه لتعبير "تتجدَّد" بدلا من "متجدِّدة" يبدو أنه يُظهر "البغدادى" وقد شعر بأن تعبير "إن الله يخلق" المستخدم عند "الجاحظ" لم يكن ليؤخذ بمعنى أن الله هو الخالق المباشر للجواهر والأجسام. وفى ضوء هذا من الممكن تماما أن يكون إنكار أصحاب "الجاحظ" له إنما يتعلَّق فحسب باستخدامه للفظ "يخلُق".

وإذن، فهذا هو تصوُّر السببية الشائع عند كل من "النَظَّام" "ومعمَّر" على السواء. وتبعا لكليهما، فإنّ فى كل جسم طبعٌ، هذا الطبع هو السبب فى كل ما يطرأ عليه من حوادث. أما عن أصل هذا الطبع، فإنهما يذهبان إلى أن الله قد أودعه الأجسام وقت خلق العالم. فى حالة معمَّر، ليس الأمر واضحا على هذا النحو، إذ هو لا يقول صراحة إن الله قد خلق فى الأجسام طبعها أو أنه قد منحها هذا الطبع. وإنما لقوله بأن الله قد خلق الأجسام ولم يخلق الأعراض يمكن أن نستدلَّ أن تصوره لله هو تصوّر لإله **خالق**، وأنه عندما كان يعتقد أن شيئا ما ليس مخلوقا لله، فإنه يُصرِّح بذلك. وعلى ذلك فبوسعنا أن نفترض بحق، طالما لم يقل صراحة إن طبائع الأجسام ليست مخلوقة لله، أن ذلك يرجع إلى اعتقاده بأنها خُلِقت مع خَلْق الله للأجسام. وبوسعنا أن نفهم أن هذا كان هو رأى "مُعمَّر" من عبارة "الخيَّاط" التى يقول فيها، فى سياق نقده لتأويل "ابن الروندى" لرأى من آراء "معمرّ"، إنه "كان يزعم أن هيئات الأجسام فعلٌ للأجسام طباعا على معنى أن الله هيَّأها هيئة تفعلُ هيئاتها طباعا".[٢٤] ويتضحّ من طريقة صوغه لعبارته أنه يفترض أن "ابن الروندى" يوافق على هذا العرض لرأى "معمَّر" عن أصل الطبع الذى تمتلكه الأجسام.

وعلى حين يتفق "معمَّر" و"النظَّام" على أن الأجسام ذوات طبع وأن طبعها مخلوق لله فإنهما يختلفان فى نظريتهما المشتركة عن الطبع حول نقطتين: فأولا، يختلفان حول الطبع ما هو؟

(٢٣) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص١٢٦.
(٢٤) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٥٣- ٥٤.

فبالنسبة "لمعمَّر"، وهو يُسلِّم بوجود الأجزاء التى لا تتجزَّأ فإن ذلك الطبع، الذى يسميه "**معنى**" هو شيء يوجد فى الأجزاء التى لا تتجزَّأ ومن خلالها يوجد فى الأجسام، وهو ما يعنى فى النهاية أن مجموع **المعانى** لأجزائها التى لا تتجزَّأ المكوِّنة لها تشكل لها "**المعنى**" والطبع. هذا "المعنى" أو الطبع هو السبب فى كل الحوادث المتغيِّرة فى الأجسام، كما أنه السبب فى انتظام الحدوث المتتابع لكل هذه الحوادث التى تطرأ على الأجسام ومهما يكن من أمر، فإن "معمَّرا" لا يتصور هذا النظام المتتابع على أنه انتقال من القوة إلى الفعل. وكل حادثة فى نظام التتابع الحاصل هى عنده شيء بالفعل. وقد سبق أن ناقشنا ما هو المقصود بالـ **معنى** عند "معمَّر".[٢٥] وعلى أية حال، فإن ذلك الطبع الذى يصفه "النظَّام"، وهو يتابع التصوُّر الأرسطى للقوة والفعل، بأنه وجود كامن فى الأجسام هو، مثل التصوّر الأرسطى للطبيعة، علةٌ لكل الحوادث المتغيِّرة فى الأجسام، كما أنه علّة انتظام حدوث هذه الحوادث المتغيِّرة، بمعنى أنه علَّة انتقالها من القوة إلى الفعل. هذا كله يعرضه "النظَّام" فى نظريته عن "الكمون" التى ناقشناها من قبل فيما يتعلَّق بإنكاره للجزء الذى لا يتجزَّأ[٢٦].

فى ضوء هذا الفرق بين تصوريهما للطبع بما هو مبدأ عِلِّى سوف نحاول أن نفسِّرَ العبارات التى نُسبت إليهما عن البقاء والفناء.

توجد رواية مباشرة "للأشعرى" عن رأى "النظّام" فى كل من البقاء والفناء تقرأ على النحو التالى: "الباقى يبقى لا ببقاء، والفانى فان لا بفناء".[٢٧] ومن المعتاد، أيضا، أنْ يستخدم أولئك المتكلمين، الذين ينكرون الطبع بما هو مبدأ عِلِّى، تعبير "لا ببقاء" تفسيرا لكيفية بقاء ما هو باق، أى أن فعلَ الخلق الحقيقى الذى يخلق الله به كل حادثة فى العالم خلقا مباشرا يتضمَّن، كما رأينا، بقاء.[٢٨] واستخدامهم، بالمثل، لتعبير "لا بفناء" تفسيراً لكيفية فناء ما يكون عادة فانيا، أى أن ما يفنى يفنى بذاته،

(٢٥) انظر فيما سبق ص ٢٣٥ .
(٢٦) انظر فيما سبق ص ٦٤٧ وما بعدها.
(٢٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٦٧.
(٢٨) انظر فيما سبق ص ٦٩٢ .

كما رأينا، عندما يكفُّ الله عن أن يخلقه.[٢٩] ونحن نعرف، على أية حال، أن "النظَّام" معارض لأولئك الذين ينكرون أن الطبع مبدأ علِّى، فعلينا أن نُفَسِّر عبارتيه هاتين بما يتفق مع تصوره للطبع بما هو مبدأ علِّى. ونتيجة لذلك يجب أن تؤخذ عبارته "الباقى يبقى لا ببقاء" بمعنى أنه يبقى بذلك الطبع فيه الذى يُحِدث فيه تلك العملية المتصلة من التغير التى يصفها "أرسطو" بلفظ "الكون" (γενεσις,) generation. وبالمثل، يجب أن تؤخذ عبارة "النظَّام" "الفانى فانٍ لا بفناء" بمعنى أنه يفنى بذلك الطبع فيه الذى يُحِدث تلك العملية المتَّصلة من التغيّر التى يصفها "أرسطو" بلفظ "الفساد" (Corruption = φθορα,).

فى كتاب "الفَرق بين الفِرق" للبغدادى توجد عن "معمَّر" عبارتان هما: ١ - "أى عَرَضٍ فى الجسم من فعل الجسم بطبعه"،[٣٠] وهى العبارة التى تعنى، استنادا إلى ما جاء فى كتاب "الفِصل.." لابن حزم[٣١] وفى كتاب "المِلل والنحل" للشهرستانى،[٣٢] أنه < أى العرض > مخلوق بفعل الطبع الموجود فى الجسم. ٢ - "وفناء الجسم عنده، فعل الجسم بطبعه".[٣٣] وأيضا، ونحن نعرف أنّ "معمّرا" يستخدم لفظ "الطبع" ليقصد به "المعنى"، وكذلك ونحن نعرف أن الأجسام، تبعا لما يقوله، هى مخلوقة لله خلقا مباشرا،[٣٤] فعلينا أن نأخذ هاتين العبارتين بمعنى أنه، على حين أن العرض مخلوق بـ"معنى" فى الجسم الذى يحلُّ فيه العرض، فإن "الجسم" فقط هو الذى يفنى بـ"معنى" فيه، لأنه، فيما يتعلق بخلقه، مخلوق لله خلقا مباشراً. فى ضوء هذا، عندما يثبت "البغدادى" فى كتابه "أصول الدين" أن "معمَّرًا" زعم أن "خَلْقَ الشىء غيره وكذلك بقاؤه وفناؤه غيره"،[٣٥] فإن لفظ "الشىء" هنا يعنى "العرض" وهكذا يكون معنى العبارة هو

(٢٩) انظر فيما سبق ص ٦٧٨ .
(٣٠) البغدادى: "الفَرْق بين الفِرق"، ص١٣٦.
(٣١) ابن حزم: "الفِصل.." جـ٤ ص١٩٤.
(٣٢) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٦.
(٣٣) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٣٦.
(٣٤) انظر فيما سبق ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .
(٣٥) البغدادى: "أصول الدين"، ص٢٣١.

أن الخَلقْ والبقاء والفناء لعرض من الأعراض يرجع إلى "معنى" فى الجسم الذى يحلُ العرض فيه. وهكذا فى عبارة "الأشعرى" أيضا: "وَحكى زُرْقان عن معمّر أنه كان يزعم أن خلقَ الشىء غيره"،[٣٦] يشير اللفظان: "الشىء" و"غيره"، على وجه الخصوص، إلى"العرض" وإلى "المعنى". وعندما يثبت "الخيَّاط"، على أية حال، قوله: "وأما معمّر فإنه يزعم أن فناء الشىء يقوم بغيره"،[٣٧] فإن لفظىْ "الشىء" و"غيره"، كما يمكن أن نحكم من السياق، يشيران إلى "الجسم" وإلى "المعنى".

وأخيرا، عندما يُثبت "ابن حزم" قوله: "وذهب معمَّر إلى أن الفناء صفة قائمة بغير الفانى"،[٣٨] فإن اللفظين: "صفة" و"غير" يشيران إلى "معنى" ولفظ "الفانى" يشير إلى كل من "الجسم" و"العرض".

هكذا، تبعا لـ"معمَّر"، فإن فى عالمنا هذا الذى خلق الله فيه فحسب أساسا الأجسام والأجزاء التى لا تتجزَّأ المكوِّنة للأجسام، تكون كل أعراض الأجسام مخلوقةً وباقيةً وفانيةً بطبع أو بـ"**معنى**" كامن فى تلك الأجسام. وعلى أية حال، فإن الأجسام فقط تفنى بمعنى؛ وخلقها هو فعل الله مباشرة، أما بالنسبة لبقائها، فمن المحتمل أنه متضمَّن فى خَلْقها – وهو رأى تناولناه من قبل.[٣٩]

فى هذا الكفاية لبيان الفَرق الأول بين "النَظَّام" و"معمَّر" فى نظرية الطبع المشتركة بينهما، أى فى الخلاف حول ذلك الطبع ما هو.

ثانيا: هما يختلفان فى الطريقة التى يفعل الطبعُ بها فعله فى العالم. فبالنسبة "للنظَّام" فإن الطبع يعتمد فى فعله فى العالم على الله وهو قابل لأن يتغيَّر بقدرة الله المعجزة. وهذا واضح من كلماته الدقيقة فى عبارته التى اقتبسناها من قبل[٤٠] وهى إنَّ

(٣٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٦٤.

(٣٧) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٢٢.

ومن الملاحظ أن رواية "الخيَّاط" هنا جاءت حكاية عن ما يقوله "ابن الروندى" عن "معمَّر" وهو ما لا يوافق الخيَّاط عليه إذْ نجده يقدِّم لهذه الرواية قائلا: "ثم قال الماجن: وأما معمَّر فإنه يزعم أن فناء الشىء يقوم بغيره". (المترجم)

(٣٨) ابن حزم: "الفصل.."، جـ٥ ص٤١.

(٣٩) انظر فيما سبق ص ٦٩٠ وما بعدها.

(٤٠) انظر فيما سبق ص ٧١٦ .

كل فعلٍ للجسم هو "من فعل الله سبحانه بإيجاب خلقة الشيء". فالطبع على هذا هو عنده مجرد أداة تفعل فعلها بأمر الله سبحانه. هذا الرأى يتضح أكثر عندما نقف على رأيه فى المعجزات. فمع أنه لم يعترف بكل المعجزات المقرَّرة فى السُّنة، إلا أنه اعتراف بإمكانية المعجزات ذاتها. وعلى هذا، عندما يثبت "البغدادى عنه أنه "أنكر ما رُوِىَ من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم من انشقاق القمر وتسبيح الحصا فى يده ونبوع الماء من بين أصابعه"[٤١] أو عندما يثبت "البغدادى" أيضا أن النظَّام" أنكر أن يكون نظمُ القرآن وحسن تأليف كلماته معجزة.. وأن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف،[٤٢] فإنه لا يعنى حقيقة أن "النظَّام" قد أنكر إمكانية تلك المعجزات أو أنه أنكر حقا الطابع المعجز للقرآن والقدرة المعجزة للنبوة(*)، وإنما يعنى فحسب أن "النَظَّام"، فى حالة المعجزات المقرَّرة فى السُّنة، أنكر صدق ما رُوِى عنها، وأنه كان له، بالنسبة للمعجزات المذكورة فى القرآن، تأويل مختلف للآيات التى تُذكر فيها المعجزة.

يوجد، بالفعل، تفسيران لمعجزة انشقاق القمر: وطبقا للتفسير الأول، المستند إلى بعض السُنن المروية، ومن بينها ماروا "ابن مسعود"، فإن انشقاق القمر، المذكور فى القرآن (سورة القمر آية ١) يشير إلى حادثة كانت قد وقعت فعلا فى زمان النبى محمد

(٤١) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص١١٤.
(٤٢) المصدر السابق، ص١٢٨.
(*) إن قول المؤلف "القدرة المعجزة للنبوة" The miraculous power of prophecy, (p.569)، الذى يذكره عقب ذكره لمعجزة القرآن، هو تعبير غريب على روح الإسلام. فليس هناك إقرار بقدره معجزة للنبوة إلا على معنى أن الله سبحانه وتعالى يؤيد أنبياءه بآيات (أو بمعجزات) تجرى على أيديهم بمشيئته وهو القادر وحده على أن يفعل ما يشاء ويختار. وحتى قدرة النبى على الإخبار عن الغيوب [النبوة ← التنبؤ] ليست خاصية فى طبعه وإنما هى فضلٌ إلهى يضعه الله حيث يشاء ومتى يشاء. وهذا ما يتأكد فى قولِ الله تعالى مصورًا حال نبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم مخاطبا قومه: ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة الأعراف: ١٨٨). وكلُّ ما جاء فى القرآن الكريم من عقائد وأحكام وإعلام للغيوب إنما هو تنزيل من العزيز الحكيم على نبيه الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلاً﴾ (سورة الإنسان: ٢٣). والمعجزات - شأنها شأن كل ما يخلقه الله -رهنٌ فى وجودها بإرادة الله تعالى وبحكمته فى خلقه ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (سورة الشعراء: ٤) . (المترجم)

‹ صلى الله عليه وسلم › . وطبقا لتفسير آخر، قال به بعض مفسرى القرآن يشير انشقاق القمر الوارد فى القرآن إلى أن القمر سينشق يوم القيامة.[٤٣] ويرجع إنكار "النَظَّام" لمعجزة انشقاق القمر، فيما يرى "البغدادى"،[٤٤] وفيما يقوله "الشهرستانى" صراحة،[٤٥] إلى عدم ثقته فى الرواية التى نقلها "ابن مسعود". ومن المؤكد أنه لا يمكن من هذا التفسير لإنكار "النظَّام" المعجزة السابقة أن نستدل أنه كان ينكر أيضا حدوثها مستقبلاً. وبناء عليه، فعندما يتهِّم "البغدادى" "النظَّام" بإنكار حقيقة الآية القرآنية[٤٦] عن انشقاق القمر فإنه يكون بذلك قد تغاضى عن تفسيرها الآخر. ويمكن أن يكون الأمر كذلك أيضا فى تفسير إنكار "النظَّام" للمعجزتين الأخريين اللتين ذكرهما "البغدادى".[*] وبالمثل، فإن إنكاره لإعجاز النظم القرآنى يعنى فحسب أنه قد جاء بتفسير مختلف للآيات القرآنية (سورة البقرة: ٢١؛ سورة الأنعام: ٩٢، سورة هود: ١٦؛ سورة الإسراء: ٩٠) التى قام على أساسها التصوُّر السلفى لإعجاز القرآن. فهذه الآيات لا تعنى، عند "النظَّام"، أن البشر غير قادرين على محاكاة أسلوب القرآن وفصاحته بالفعل، بل تعنى فحسب أن الله قد منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم.[٤٧] واعتقاد "النظَّام" بالقدرة المعجزة للنبوة مثل اعتقاده فى إعجاز القرآن هو ما يؤكده صراحة قبوله صدق ما جاء به القرآن عن قدرة النبى محمد المعجزة فى الإخبار عن الغيوب والإخبار عما فى نفوس قوم وبما سيقولون،[٤٨] ويؤكَده أيضا قوله: إن القرآن، مع أنه ليس قديما، إلا أنه "فعلُ الله وخلقُه".[٤٩]

(٤٣) انظر هذين التفسيرين للآية فى حواشى "سيل" Sale ومولوى محمد على Mulavi Muhammed - Ali على ترجمة كل منهما لمعانى القرآن الكريم – فى موضعه.
(٤٤) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٢٥.
(٤٥) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٠.
(٤٦) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٣٥.
(*) أى معجزة تسبيح الحصا بين يدى النبى ونبع الماء من بين أصابعه. (المترجم)
(٤٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٢٥؛ الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٩.
(٤٨) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٢٨؛ الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٢٥؛ البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٢٨؛ الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٩.
(٤٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٩١.

وعلى وجه العموم، فإن موقف "النَظَّام" من السببية ومن المعجزات هو موقف مماثل للموقف الذى يعزوه "الغزالى" إلى "الفلاسفة"، حين كان يقصد الإشارة إلى "الفارابى" و"ابن سينا" على الخصوص. وهؤلاء الفلاسفة، فيما يذهب إليه "الغزالى" لم ينكروا كلية إمكانية المعجزات، لكنهم ضيَّقوا من نطاقها فحسب، لأنهم لم يثبتوا من "المعجزات الخارقة للعادات إلا فى ثلاثة أمور"(٥٠). وفى مناقشة "الغزالى" للفلاسفة يذكر تلك المعجزات التى ينكرونها وتلك التى يثبتونها، على السواء.

ومن المعجزات التى يذكرها "الغزالى" والتى أنكرها الفلاسفة : أولا، إحياء الموتى وقلب عصا موسى ثعبانا، وبرغم أن هاتين المعجزتين مذكورتان فى القرآن، فهؤلاء الفلاسفة قد أولاًهما، فيما يقول "الغزالى"، تأويلا مجازيا، وثانيا، يقول "الغزالى" إنهم أنكروا شق القمر لأنهم زعموا أنه لم يتواتر.(٥١) وهذا هو السبب فعلا فى إنكار "النظَّام" لمعجزة انشقاق القمر. ومن الممكن أن يكون مقصدُ "الغزالى" أيضا أن تشمل كلمة "الفلاسفة" "النظَّام" أيضا، "فالنظَّام" برغم أنه متكلم لا فيلسوف يوصف بأنه "طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلَط كلامهم بكلام المعتزلة".(٥٢)

إن المعجزات الثلاثة التى يقول "الغزالى" إن الفلاسفة يثبتونها للأنبياء هى التى يصفها بالمواهب الخارقة للعادة، وهى التى يقدر بها الأنبياء على: ١ - التنبؤ بالمستقبل،(٥٣) و ٢ - على حَدْس المعقولات،(٥٤) و ٣ - على القيام بأفعال خارقة للعادة فى العالم الخارجى.(٥٥) ووفقا "للغزالى"، فإن الفلاسفة قد أثبتوا أن هذه المواهب

(٥٠) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٧٢. وفى ذلك يقول الغزالى: "فهذا مذهبهم فى المعجزات ونحن لا نُنكر شيئا مما ذكروه وأن ذلك مما يكون للأنبياء وإنما نُنكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى وغيره". (تهافت الفلاسفة، ص٢٧٥- ٢٧٦). (المترجم)

(٥١) المصدر السابق، ص٢٧١- ٢٧٢.

(٥٢) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٧، وانظر ص٣٨؛ ابن خلدون "المقدمة"، جـ٣ ص٤٩.

(٥٣) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٧٢.

(٥٤) المصدر السابق، ص٢٧٣- ٢٧٤.

(٥٥) المصدر السابق، ص٢٧٥. وفى هذا يقول الغزالى: "لم يُثبتْ الفلاسفةُ من المعجزات الخارقة للعادة إلا فى ثلاثة أمور: أحدهما فى القوة المتخيِّلة فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم تستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل وذلك فى اليقظة للأنبياء ولسائر الناس فى النوم فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيِّلة.

=

الثلاثة معجزاتٌ خارقة للعادة، وأنهم حاولوا أن يقدموا تفسيرا عقليا لكيف أن مثل هذه القوى الخارقة للعادة الخاصة بالأنبياء ليست مستحيلة. وكما رأينا، فإن هذه المعجزات التى أثبتها الفلاسفة هى من نوع المعجزات التى ينسبها "النظَّام" إلى النبى محمد. ومن الواجب ملاحظة أن "فيلون"، الذى كان يُعبِّر عن اعتقاده بالمعجزات صراحة، لم يقبل كل الحوادث الخارقة للعادة المثبتة فى الكتاب المقدَّس على أنها معجزات وكان يؤول بعضها تأويلا مجازيا ويفسِّر البعض منها تفسيراً عقليا.(٥٦)

من ناحية أخرى، ينكر "معمَّر" إمكانية قيام المعجزات، لأن الطبيعة مستقلة – عنده – عن الله وليست خاضعة لأى تغيّر قد يحدثه فيها بإرادته. يتضحُ هذا من عبارات "معمَّر" المقتبسة من قبل،(٥٧) حيث يذكر، خلافا "للنظَّام" أن الطبيعة وحدها هى التى تُحدث الأعراض ولا ينسب إلى الله أى دور فى إحداثها. يتجلىً هذا بوضوح أكثر فى عبارته التى اقتبسها "ابن الروندى" التى يقول فيها إن الأعراض، مثل الألوان والمذاقات، والروائح والحرارة والبرودة والأفعال الطبيعية، مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسة والمباينة والمرض والسقم وما يصيب النبات والحياة والموت كل ذلك "فعل لغير الله وأنه لا يقع من حى قادر مميِّز ولا يفعله إلاّ الموات الذى ليس بعالم ولا قادر".(٥٨) وحتى "الخيَّاط" الذى ينكر أن يكون "مُعمَّر" قد نسب العِلِّية

= الثانية خاصية فى القوة العقلية النظرية وهو راجع إلى قوة الحدْس وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم... فربَّ نفسٌ مقدسة صافية يستمر حدسها فى جميع المعقولات وفى أسرع الأوقات فهو النبى الذى له معجزة من القوى النظرية فلايحتاج فى المعقولات إلى تعلُّم بل كأنه يتعلَّم من نفسه وهو الذى وُصف بأنه يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور.

الثالث القوة النفسية العملية وقد تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخَّر... والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسيطرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها. فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه القوه الطبيعية فى غير بدنه، لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه إلاّ أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره خُلقِ ذلك فى جبلته. فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غيره فتتطلَّع نفسه إلى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل أرض لتخسف بقوم. وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة فى الهواء فيحدث فى نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولَّد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعى ظاهر، ويكون ذلك معجزة للنبى" (تهافت الفلاسفة، ص٢٧٢– ٢٧٥). (المترجم)

(٥٦) انظر فى ذلك فصل: "اللوجوس الجوانى وقوانين الطبيعة والمعجزات" فى كتابى: philo, 1, pp. 325- 329.

(٥٧) انظر فيما سبق الحواشى من رقم ٩ إلى رقم ١٤.

(٥٨) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٥٣– ٥٤.

إلى الطبيعةِ وحدها، لا يُنكر صحة أيٍ من هذه العبارات المنسوبة إليه. ويحاول "الخيَّاط" فقط أن يبرئ ساحة معمَّر من تُهمة انعدام التقوى كليّةً محتجًا بأنه طالما هو معترفٌ بأن الله خالق الطبيعة، فيمكن اعتبار الله العلة القصوى للأعراض، شأن المحرِّك الأول عند "أرسطو". وهكذا، عندما يعرض "الخيَّاط" في موضع من كتابه، بعد أن قَدَّم تأويله السابق هذا لرأى "معمَّر"، والذى كان يراه "ابن الروندى" نفسه، بأن "هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا على معنى أن الله هيّأها هيئة تفعل هيئاتها طباعا"، يضيف "الخيَّاط" قوله: "ومع ذلك"، أى وعلى الرغم من عبارات "معمَّر" الصريحة فى أن الأعراض هى مثل الألوان المختلفة للأشياء ناتجة عن طبع الأجسام، فإنه "كان يزعم أن الله هو المُلَوِّن للسماء والأرض ولكل ذى لون بأن فعل تلوينها".[٥٩] وفى موضع آخر، يتكلم عن المرض والسقم والحياة والموت، وإصابة الزرع، فلا ينكر صحة العبارة المنسوبة إلى "معمَّر" عن أنها فعلُ الطبائع. ويحتجّ فحسب بأن "معمَّرا" لم يكن بوسعه القول إن الله لا شأن له بفعلها، لأن هذا يكون مضادا للآية القرآنية: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ (سورة المُلك: ٢).[٦٠] ولم ينكر "الخيَّاط"، بالمثل، صحة العبارة المنسوبة إلى "معمَّر" وهى إن "القرآن ليس من فعل الله ولا هو صفة له فى ذاته.. ولكنه من أفعال الطبيعة"؛ وهو يحتج فحسب، فيما هو واضح، أيضا، على أساس اعتقاد "معمَّر" بأن طبائع الأجسام مخلوقة لله، على الرغم من هذه العبارة الصريحة بأن القرآن ليس من فعل الله.. لكنه من أفعال الطبيعة؛ بأن "اللـه هو المُكَلِّم بالقرآن، وأن القرآن قول الله وكلامه.. وأن القرآن مُحدَث لم يكن ثم كان".[٦١] وأخيرا، لدينا شهادة "ابن حزم" الذى ينسب إلى "الجاحظ" و"معمَّر" معا الرأى القائل إن الأعراض من فعل الطبيعة. ومن مناقشته لهذا الرأى يتضح تماما أنه قد فهمه بمعنى أنها فعل الطبيعة فحسب وأنه ليس لله أى دور فى خلقها.[٦٢]

إن كون رأى كهذا الذى سَلَّم به "معمَّر" كان سائدا على أيامه يمكن فهمُه من "أبى (أو ابن) على بن على البصرى (يوسف اللاوى Joseph ha- Levi)" القرائى. ففى

(٥٩) المصدر السابق، ص٥٣– ٥٤.
(٦٠) المصدر السابق، ص٥٦.
(٦١) المصدر السابق، ص٥٧.
(٦٢) ابن حزم: "الفِصل"، جـ٣ ص٥٨– ٥٩؛ وانظر الحواشى من رقم ٥٧– ٦١.

إحصاء لمختلف الآراء الخاطئة السائدة فى العالم الناطق بالعربية، يذكرُ لنا رأيا يماثل على وجه الدقة ذلك الذى يقول به "معمَّر"، ويصفه بأنه الرأى القائل بأن "الله بعد أن خلق العالمَ تركه وشأنه".(٦٣) ومع أن "أبا على البصرى" قد عاش فى القسم الأخير من القرن التاسع الميلادى فإن الآراء التى أحصاها ترجع إلى فترة أسبق، وذلك لأن أحد الآراء المذكورة ، فيما يقول، وهو الخاص بإنكار بعث الأجساد قد تابعه "موسى الزعفرانى" أو "التفليسى" القرَّائى Karaite Musa al za[c]frani, AL Tiffisi (Moses ha-Parsi) الذى كان معاصرا لـ "معمَّر".(٦٤) وعلينا أن نتبيَّن أن النموذج الأصلى لهذا الرأى يوجد فى محاورة "طيماوس" Timaeus. فتبعا لما يقوله "أفلاطون" فى محاورة "طيماوس" خُلِقَ العالمُ بإرادة الخالق"(*)،(٦٥) الذى أودع فى خلقه روحا عاقلة تدبِّره وفق قوانين معيَّنة،(٦٦) يمكن تسميتها بقوانين الطبيعة، لكن كان على قوانين الطبيعة ألاَّ تكون متغيرةً وقد جعلها خالقها قوانين محتومة،(٦٧) حتى إن خالقها نفسه ليس له عليها سلطان.

وتبعا "لمعمَّر"، أيضا، فإن الله الذى خلق الأجزاء التى لا تتجزأ وخلق الأجسام الموجودة فى العالم والذى خَلَق فيها كذلك طبعًا أو "**معنى**" هو مبدأ قوانين السببية فى العالم، قد ترك هذه القوانين وشأنها، وأذِن لها أن تعمل دون أى تدخل من جانبه. وبالطبع، كان "معمَّر" واعيًا بما يقوله القرآن من ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المجادلة : ٧) وأنه حاضر فى

(٦٣) مُقتبس من تعليقه على "صغار الأنبياء" Minor Prophets؛ انظر: S. Pinsker, Likkute Kadmoniyyot 1, p. 26.

(٦٤) القول بأن "التفليسى" نفسه اعتقد بأن "الله بعد أنْ خلقَ العالمَ تركه وشأنه" (JE, 1X, 115, Musa of Tiflis) إنما يقوم على سوء تأويل للنص.

(*) مع أن الإله "الصانع" Demiurge عند أفلاطون فى محاورة "طيماوس" يشبه الإله الخالق الذى عبَّرت عنه ديانات الوحى شبها دقيقا إلا أنه ليس هو "الله". فإله أفلاطون وإنْ كان علة صورية أو غائية للكون فإنه لا يهب الكون وجوده، ولم يخرجه من العدم إلى الوجود كما أنه لا يحفظ عليه وجوده من أنْ يتردى فى هوة العدم لولا إمساك الله له وعنايته به. ويبقى أن الكون عند أفلاطون قد صُنِع أو تشكَّل بصورة أبدية ولم يبدأ فى الوجود منذ لحظة الخلقْ التى أراد فيها الخالق أن يكون الكون فكان. (المترجم)

(٦٥) Timaeus 29E- 30A.

(٦٦) Ibid 30B, 48A.

(٦٧) Ibid. 41E.

كل مكان مع خلقه (سورة المجادلة: ٧) غير أن "معمرًا" فهم هذا الحضور الإلهى بمعنى أن الله هو الذى أوجد قوانين السببية التى تحدث بموجبها كل الأشياء فى العالم، وعلى الرغم من أن الله لا يتدخَّل فى عمل هذه القوانين إلا أنه يعلمُ أيضا كل ما تُحدثه فى العالم. هكذا يجب أن تؤخذ العبارة المنسوبة عند "البغدادى" إلى "معمَّر" وهى: "كذلك الإله عنده ‹ أى معمَّر › فى كل مكان على معنى أنه مُدَبِّرٌ له عالمُ بما يجرى فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه".[٦٨] وبرغم أن الله بكل شىء عليم، فقد رُوى أن "معمَّرًا" قد امتنع عن القول أيضا "بأن الله تعالى يعلم نفسه".[٦٩] وعلى ذلك، فإن الله عند "معمَّر"، هو بخلاف إله "أرسطو" ، الذى يعلم نفسه لكنه لا يعلم غيره،[٧٠] يعلمُ غيره لكنه لا يعلم نفسه.

هكذا توجد آراء ثلاثة تتعلَّق بالسببية فى علم الكلام. وتوصف هذه الآراء باختصار على النحو الآتى:

أولا، إن الرأى الموجود ضمنا فى الآراء الثمانية المتعلِّقة بالبقاء والفناء التى سلَّم بها معظم المتكلمين، من السلف ومن المعتزلة على السواء، والذى صاغه "الغزالى"، يعنى – إيجابًا – أن الله هو السبب المباشر لكل ما يحدث فى العالم، ويعنى – سلبًا – أنه لا توجد فى العالم رابطة سببيَّة بين الحوادث. وبما أن هذا الرأى يقرر أن الله هو السبب المباشر لكل ما يحدث فى العالم فيمكن – تاريخيا – اعتباره تعديلا للتصور "الفيلونى" للسببية فى علاقتها بالله وذلك بمدّ نطاق القُدرة الإلهية المُبدِعة من كونها تنطبق على أصل العالم فى مجموعه إلى كونها تنطبق على كل الحوادث الضرورية فى العالم بأسره؛ غير أنه طالما ينكر وجود أى رابطة سببية بين حوادث العالم، فيمكن اعتباره مراجعة للنظرية الإبيقورية فى إنكار السببية وذلك بنسبة أصل العالم فى مجموعه، وكذلك كل الحوادث الفردية فيه تماما، لا إلى الصُدفة، بل إلى السببية المباشرة لله.

(٦٨) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٤٠.
(٦٩) المصدر السابق، ص١٤١. ويوضح "البغدادى" رأى "معمَّر" فى قوله: لأنه "من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به". (المترجم)
(٧٠) Metaph. X11, 9, 1074 b, 15 - 3S.

ثانيا، إن رأى "النظَّام"، فى أن العالم محكوم بقوانين سببية، أودعها الله فيه وقت خلقه وهى تعمل بتدبيره تعالى وتخضع لإرادته، يُمثلُ - تاريخيا - التصوّر الفيلونى للسببية فى علاقتها بالله.

ثالثا، رأى "معمَّر"، فى أن العالم محكوم بقوانين السببية والتى تعمل، برغم أن الله قد أودعها فيه وقت خلقه، فى استقلال وبدون أى تدبير من جانب الله وبدون خضوع لإرادته. وهذا يمثل - تاريخيا - التصوّر الأفلاطونى فى علاقة هذه القوانين بالله.

وفى المبادلات التى دارت حول مشكلة السببية فى علم الكلام، كما هو الشأن فى الفلسفة العربية على وجه العموم، قوبل كل رأى من هذه الآراء بالنقد. غير أنه، على حين أن الإنكار العالم للسببية قد نقده، على نحو ما رأينا، أحد الذين كانوا قد أكَّدوه(٧١)، وعلى حين أن الإثبات العام للسببية قد نقده، على نحو ما رأينا أيضا، أحد الذين كانوا قد أنكروه،(٧٢) فإن الرأى الخاص الذى سَلَّم به "معمَّر" قد نقده، كما سنرى، واحد من الذين أنكروا السببية وواحد من الذين سَلَّموا، مع تأكيدهم للسببية، بتصور مخالف لتصوُّر "معمَّر" لها.

مُنكر السببيةً الذى نقد "مُعَمَّرًا" هو "الشهرستانى". ففى إشارته إلى عبارة "مُعمَّر" التى تقرر أن الله خَلَق الأجسام فحسب لكن الأعراض هى من فعل طبع الأجسام، يحتجُّ قائلا: "إذا لم يُحْدث البارى تعالى عرضا، فلم يُحدث الجسم وفناءه فإن الحدوث عرض فيلزمه أن لا يكون لله تعالى فعلٌ أصلاً".(٧٣)

ومُثبت السببية الذى نقد "معمَّرًا" هو "ابن حزم". ففى موضع من كتابه "الفِصَل.."، يُعبِّر عن اعتقاده الصريح بالسببيَّة من خلال رفضه لرأى "الأشعرية" الذين يقول عنهم: "ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة وقالوا ليس فى النار حَرٌ ولا فى الثلج برد ولا فى العالم طبيعة أصلا. وقالوا إنما حدث حَرّ النار جُملةً وبردُ الثلج عند الملامسة، قالوا ولا فى الخمر طبيعة إسكار ولا فى المنْى قوة يُحدِث بها الله. ولكن الله عزَّ وجل يخلق

(٧١) انظر فيما سبق ص ٧٠٦ وما بعدها.
(٧٢) انظر فيما سبق ص ٧٠٨ - ٧٠٩ .
(٧٣) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٦.

منه ما شاء. وقد كان ممكنا أن يُحدث من مَنى الرجل جملا ومن مَنْى الحمار إنسانا ومن زَرِّيعة الكزبر نخلاً". وتظهر ملاحظةُ "ابن حزم" على هذا الرأى فى قوله: "ما نعلم لهم حُجةً شغبوا بها فى هذا الهوس أصلا".(٧٤) وعلى أية حال، فإنه يعرض، فى موضع آخر، للتصوُّر الخاص للسببيَّة الذى قال به "مُعمَّر" والذى قال به "الجاحظ" أيضا، فيما يقرره لنا "ابن حزم". وهنا نقتبس قوله: "فأما قول معمَّر والجاحظ أن كل هذا [أى الأعراض، المذكورة فى الفقرة السابقة] فعلُ الطبيعة فغباوة شديدة وجهلٌ بالطبيعة. ومعنى لفظ الطبيعة، إنما هو قوة فى الشىء تجرى بها كيفياته على ما هى عليه. وبالضرورة نعلم أن تلك القوة عرضٌ لا تعقل وكل ما كان مما لا اختيار له من جسم أو عرض كالحجارة وسائر الجمادات، فمَنْ نَسَبَ إلى ما يظهر أنها أفعاله وهى مخترعة لها فهو فى غاية الجهل. فبالضرورة نعلم أن تلك الأفعال خَلْقُ غيرها فيها ولا خالق لها هاهنا إلا الله تعالى، خالق الكل، وهو الله لا إله إلاّ هو".(٧٥)

تكمن وراء نقد "ابن حزم" هذا عبارات معيَّنة "لأرسطو" عن الطبيعة. فهناك أولا، قول "أرسطو": "فإن الطبيعة فى جنس هو هو **للقوة** (δυναμις)، لأنها ابتداءٌ ذو حركة، ولكن ليس فى آخر، بل فى ذاته بأنه ذاته"،(٧٦) و"أما التى تكون فمنها ما يكون بالطبع".(٧٧) هذا هو ما يقف وراء عبارة "ابن حزم" هنا التى يقول فيها: "ومعنى

(٧٤) ابن حزم: "الفصَل..." جـ٥ ص١٥، وانظر ص٦٢.
(٧٥) المصدر السابق، جـ٣ ص٥٨- ٥٩.
(٧٦) Metaph. 1X, 8, 1049b, 9 - 10.
ويُفسِّر "ابن رشد" هذه العبارة بقوله: "القوة كل ما كان مبدأ حركة لكل ذى حركة ومبدأ سكون لكل ذى سكون. وينبغى أن نفهم هاهنا من التحرُّك التغيُّر بالجملة ومن السكون عدم التغيُّر... وقوله: فإن الطبيعة فى جنس هو هو بالقوة لأنها ابتداء ذو حركة ولكن ليس فى آخر بل فى ذاته بأنه ذات، يريد <أى أرسطو> فإن الطبيعة داخلة فى جنس هو القوة لأن الطبيعة هى مبدأ وكل مبدأ فهو قوة وإنما كانت القوة جنسًا لها لأنها تشمل الصناعية والطبيعية. ثم قال: ولكن ليس فى آخر بل فى ذاته بأنه ذات، يريد <أى أرسطو> ولكن ليس الطبيعة هى مبدأ فى آخر بل فى ذات الشىء بما هى ذات ذلك الشىء، بخلاف الأمر فى الأمور الصناعية" (تفسير ما بعد الطبيعة، جـ٢ ص١١٧٨- ١١٧٩). (المترجم)
(٧٧) Ibid, V11, 7, 1032a, 12.
ويفسر "ابن رشد" هذه العبارة بقوله: "وهو بيِّن أن كل ما يتكوَّن فإنه يتكوَّن عن أحد ثلاثة أشياء إما عن الطبيعة، وإما عن الصناعة، وإما من تلقاء نفسه وهو المسمى بـ"الاتفاق" (تفسير ما بعد الطبيعة، جـ٢ ص٨٣٩). (المترجم)

الطبيعة إنما هو **قوةٌ** فى الشىء تجرى بها كيفياته على ما هى عليه". وتنقل إلينا بعض عبارات "أرسطو"، أيضا، الرأى القائل بـأن الطبيعـة، على الرغم من أنها تعمل لغاية، فإنها شىء آخر غير العقل، وذلك كقوله مثلا "بالنظر إلى أن بعض الحيوانات التى يظهر أنها تفعل ما تفعله لتحقيق غاية مقصودة(*)، ولذلك سأل قوم فى أمرها: هل ما تفعله إنما تفعله **بعقل** (νοῦ) أو بمعنى آخر؟"(٧٨) أو عبارته التى يقول فيها عن سبب كون الحيوان والنبات: "إنها لا تكون ولا تحدث بالبخت، لكن ليس لها سبب: إما طبيعة وإما عقل (νοῦς) أى النفس، وإما غير ذلك مما أشبهه (فإنه ليس يتولد أى شىء اتفق من كل بَزْر أو كل مَنى، لكن فى هذا البـزر تكون زيتـونة، ومن هذا المنى يكون إنسان)".(٧٩) وهذا أيضا هو ما يقف وراء عبارة "ابن حزم" هنا وهى: "الطبيعـة.. لا تعقل". لكن "ابن حزم" يزعم، فى موضع آخر كذلك، وخلافا "لأرسطو"، أن بعض التغيُّرات الخارقة للطبيعة تكون ممكنة الحدوث(٨٠) وأن للأنبياء قدرة على فعل ما هو خارق للعادة ومناقض لنظام الطبيعة.(٨١)

(*) مثل العنكبوت والنمل وما أشبههما (Phys. 11, 8, 199a.).
(٧٨) Ibid., 20 - 23.
(٧٩) Ibid., 4, 196a, 30. (رجعنا هنا إلى ترجمة إسحق بن حنين، بتحقيق عبد الرحمن بدوى، جـ١ ص١١٥- المترجم)
(٨٠) ابن حزم: "الفصل.."، جـ١ ص٦٠.
(٨١) المصدر السابق، جـ٢ ص١٨١.

(٣) المستحيلات

برغم ما يُعَلِّمه "العهد القديم" من أن كل الأشياء ممكنة بالنسبة لله، وهو ما يتضح صراحة فى قول "أيوب" مخاطبا ربه: "قد علمتُ أنك تستطيع كل شىء ولا يعسُر عليك أمر" (أيوب، الإصحاح الثانى والأربعون: ٢)، هنالك أيضا تصريح بأن ثمة أشياء بعينها لن يفعلها الله، هى التى يُعبِّر عنها بصراحة أيضا فى آيات مثل: "إن الرب لا يفعل ظلما" (صفنيا، الإصحاح الثالث: ٥) وإنه "حاشا لله من الشرّ وللقدير من الظُلْمْ" (أيوب، الإصحاح الرابع والثلاثون: ١٠). هذا الشعور يتردد صداه من جديد عند "فيلون" فى عبارته التى يقول فيها: إن "كل الأشياء ممكنة لله" وهى العبارة التى يسبقها قوله: "إن الله يسيِّر كل شىء كما ينبغى وفقًا للقانون وللعدالة"،[١] وهو ما يتضمَّن أنه، مع كون كل الأشياء ممكنة لله، فإنه لن يفعل ما هو متناقض فى حكمته - التى لا نسْبرُ غورها - مع ما هو حق وعدل. ونجد فى المسيحية، من بعد، أن "أوريجن" origen، وهو يشير إلى عبارة "العهد الجديد": "عند الله كل شىء مستطاع" (إنجيل متى، الإصحاح التاسع عشر: ٢٦)، إنجيل مرقص، الإصحاح العاشر: ٢٧)، يقول: "إن الله لا يستطيع أن يفعل ما هو قبيح (αισχρον)، طالما أنه لا يستطيع أن يكف عن أن يكون إلها؛ إذ لو فعل ما هو قبيح، فلن يكون إلها".[٢] وفى موضع آخر يقول مُعلِّقا على نفس هذه الآية من "العهد الجديد": إنه "بقدر ما يكون الأمر متعلقا بقدرة الله، تكون كل الأشياء ممكنة؛ لكن بقدر ما نتحدث عن عدالته ناظرين إليه لا على أنه عادل فحسب بل وقادر كذلك بالمثل، فلا تكون كل الأشياء ممكنة له بل تلك الأشياء التى هى عادلة فحسب"[٣]. وفى موضع آخر أيضا، وهو يشير ثانية إلى نفس هذه الآية فى "العهد الجديد"، يقول: "فى تقديرنا أن الله يستطيع أن يفعل

(١) Opif. 14, 46.

(٢) Contra Celsum v, 23.

(٣) In Matthaeum Commentariorum Series 95 (PG13, 1746 C).

كل شـىء من الممكـن لـــه أن يفـعلـه دون أن يكف عن أن يكـون إلهـا وأن يكون خـيـرًا وحكيمـا".(٤) وفى جـواب "ديونسيوس- المنحـول" Pseudo-Dionysius على "إليماس الساحر"(*) (انظر: "أعمال الرسل"، الإصحاح الثالث عشر: ٨) الذى وَجَد تناقضًا بين الاعتقاد المسيحى بأن "الله قادر على كل شىء omnipotent وبين عبارة "بولس" Paul القائلة إن الله "لن يقدر أن يُنكِرَ نفسَه" (رسالة بولس الثانية إلى تيموثاوس، الإصحاح الثانى: ١٣)، يقول: "إن إنكار الله لنفسه سوف يعنى إنكار أنه هو الله، لكن الله مع أنه قادر على كل شىء، إلا أنه لا يستطيع أن يفعل شيئا يصل إلى حد إنكار وجوده إلهًا".(٥)

وفى الإسلام، نشأ، فى القرن التاسع الميلادى، سؤال عما إذا كان هنالك شىء يستحيل على الله أن يفعله – وذلك فى صورة مناظرة بين المعتزلة حول مسألة ما إذا كان الله يقدر على الظلم وعلى الكذب؟ وعلى حين يثبت المعتزلة، على وجه العموم، أن الله لا يفعل ظلما ولا كذبا، فهناك خلاف بينهم فى سبب ذلك. فإن "النظَّام"، الذى يُوصف فى أحد المصادر بأنه انفرد عن أصحابه بمسائل،(٦) قد قال، هو وأصحابه من المعتزلة،(٧) إن الله لا يفعل ظلما ولا كذبا لأنه لا يوصف بالقدرة على مثل هذه الأفعال.(٨)

(٤) Contra Ceisum III, 70.

(*) "**إليماس**" ويُعْرف أيضا بـ "باريشوع" Bar-Jesus هو ساحر يهودى ونبى كذَّاب ورد ذكره فى "أعمال الرسل" (الإصحاح الثالث عشر) وهو الذى قاوم "برنابا" و"شاؤل" فى دعوتهما للوالى سَرْجيوس إلى الإيمان بالمسيحية. وقد ذُكرَ فى الإصحاح الثالث عشر هذا– قول بولس لإليماس: "أيها الممتلئ كل غش وكل خُبث يا ابن إبليس يا عدوَّ كل بر ألا تزال تُفسد سبلَ الله المستقيمة. فالآن هو ذا يدُ الرَّب عليك فتكون أعمى لا تُبصر الشمس إلى حين. ففى الحال سقطَ عليه ضبابٌ وظلمة فجعل يدور ملتمسا من يقوده بيده. فالوالى حينئذ لما رأى ما جرى آمن مندهشا من تعليم الرب". (المترجم)

(٥) De Divinis Nominibus V11, 6 (PG3, 904C).

(٦) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٧.

(٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٥٥؛ وانظر: الخيَّاط: "الانتصار"، ص٤٣.

(٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٥٥؛ الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٧؛ البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١١٥– ١١٦، وانظر: الخيَّاط: "الانتصار"، ص٤٢.

=

وتبعا لـ"أبى الهذيل" ومعظم المعتزلة "فإن الله سبحانه يقدر على الظُلم والجوْر والكذب، وعلى أن يجور ويظلم ويكذب[٩] فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته"[١٠] أو لأنه "قبيح"[١١] أو على أساس أنه "**نقص**" فى الله.[١٢] وفى مناظرة جرت بين "النظَّام" وبين بعض المعتزلة أجاب بأنه لا يوجد فرق حقيقى بين رأيه هو فى أن الله لا يقدر على الظلم والكذب ورأيهم فى أن الله يقدر على ذلك لكنه لا يفعله.[١٣] وتبعا "للبغدادى"، فإن "النظَّام" "أخذ من الثنوية قوله بأنه فاعل العَدْل لا يقدر على فعل الجور والكذب"،[١٤] أى أنه أخذ رأيه من أولئك الذين ينسبون الخير والشر فى العالم إلى إلهين متميزَين < إله الخير وإله الشر > . وهناك نوع آخر من الاستحالة ينسب إلى كل من "النظَّام" و"أبى الهذيل" كما يُنسب إلى سائر المعتزلة الآخرين الذين اعتقدوا أن الله قد منح الإنسان القدرة على الاختيار. وتبعا لرأيهم جميعا، "لا يوصف البارى بالقدرة على شىء يُقدر

= يُثبت "الشهرستانى" فى ذلك قول "النظَّام": "إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى وليست هى مقدورة للبارى تعالى خلافا لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة". (الملل: ٣٧).

ويثبت "البغدادى" قول "النظَّام": "إن الله عزَّ وجلَّ لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم... ولا يقدر على الظُلم والكذب" (الفرق بين الفرق، ص١١٥– ١١٦) (المترجم)

(٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٥٥؛ وانظر ص٢٠٠؛ ٢٠٣– ٢٠٤، ٢٦٠؛ وكذلك: الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٧.

(١٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٥٥.

(١١) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٧؛ والبغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٨٨– وفى ذلك يقول "البغدادى" إن المعتزلة لا يجوِّزون وقوع الظلم والكذب من الله "لقبحه وغناه عنه وعلمه بغناه عنه" (الفرق بين الفرق، ص١٨٨).

(١٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٠٠.

(١٣) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٧.

وفى ذلك يقول "الأشعرى" عن "العلاَّف": إنه قال مُحال أن يفعل البارى الجوْر والظُلم "لأن ذلك لا يكون إلاَّ عن نقص، ولا يجوز النقص على البارى" ("مقالات الإسلاميين"، ص٢٠٠).

ويقول "الشهرستانى" –أيضا– عن "النظَّام": وقد ألزم عليه أن يكون البارى تعالى مطبوعا مجبوراً على ما يفعله فإن القادر على الحقيقة مَنْ يتخيَّر بين الفعل والترك فأجاب: إن الذى ألزمتمونى فى القدرة يلزمكم فى الفِعْل: فإنه عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدورا، فلافَرْق" (الملل والنحل، ص٣٧). (المترجم)

(١٤) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١١٣– ١١٤.

عليه عباده، ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرين".(١٥) وفى إطار هذا النوع من المستحيلات يندرج رأى أولئك المسلمين القائلين بحرية الإرادة Muslim Libertarians الذين ينكرون أن يكون لله علم سابق بأفعال الإنسان.(١٦)

إلى جانب هذه الاستحالات التى ترجع إلى عدم إرادة الله أن يفعل خلافًا لما يمكن اعتباره قوانين السلوك الأخلاقى، هناك أمثلة، رُويت عن المعتزلة، على استحالات ترجع إلى عدم إرادة الله أن يفعل ما يناقض بعض قوانين الطبيعة التى أودعها فى العالم. وهكذا، فإن "النظَّام" الذى يرجع النظام المشاهد فى الطبيعة عنده إلى مبدأ السببية الخاضع لأمر الله،(١٧) يروى "ابنُ الروندى" عنه "أنه كان يحيل القول بأن الله تعالى يقدر أن يخترعَ البردَ مَسخِّنا والحرَّ مُبَرِّدًا".(١٨) وكذلك "أبو الهذيل"، الذى يعتبر أن النظام المشاهد فى الطبيعة مخلوقٌ لله مباشرة،(١٩) يحكى "الأشعرى" عنه أنه "لم يُجوِّز وجود العلمَ مع الموت ولا جَوَّز وجود القدرة مع الموت ولا جَوَّز وجود الإدراك مع الموت".(٢٠) أما بالنسبة لـ "معمَّر"، الذى يرجع النظام المشاهد فى الطبيعة، عنده، إلى مبدأ السببية الذى يعمل دون أى تدخل إلهى،(٢١) فإن "الخيَّاط" يثبت قوله إنه يستحيل على الله أن يُفنى خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده [قبل خَلْقِ العالم]".(*) (٢٢) وعلى المرء أن يُدرج ضمن هذا النوع من المستحيلات رأىَ أولئك

(١٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ٥٤٩؛ ص١٩٩؛ وانظر فيما يلى ص٨٣١ . وفى ذلك يقول "الأشعرى" عن المعتزلة: "زعم أكثرهم أن البارى لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده، على وجه من الوجوه" (مقالات الإسلاميين، ص١٩٩).

(١٦) انظر فيما يلى ص ٨٢٧ – ٨٢٩ .

(١٧) انظر فيما سبق ص ٦٦٣ .

(١٨) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٤٧.

(١٩) انظر فيما سبق ص ٦٢٤ – ٦٢٥ .

(٢٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣١٣.

(٢١) انظر فيما سبق ص ٦٢٨ – ٦٢٩ .

(*) من الجدير بالملاحظة هنا أن "الخيَّاط" يثبت قول "معمَّر"، السالف الذكر، على سبيل حكاية "ابن الروندى" له دون أن يؤكد ثبوت هذا الرأى "لمعمَّر" بالفعل. وهذا يظهر من صياغة له على النحو التالى: "ثم قال الماجن [أى ابن الروندى]: وأما معمَّر فإنه يزعم أن فناء الشىء يقوم بغيره، فإن قيل له: هل يقدر الله أن يُفنى العالمَ بأسره؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئًا غيره يُحل فيه فناؤه. فإذا قيل له: أفيقدرُ الله أن يفنى خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال" (الانتصار: ص١٩). (المترجم)

(٢٢) الخيَّاط: "الانتصار"، ص١٩. وينتمى إلى هذا النوع من الاستحالات، أيضا، ما يراه "الجُبَّائى" من أنه ليس فى مقدور الله أن يُفنى بعض الأشياء فى العالم دون أن يفنى العالمَ بأسره (انظر فيما سبق ص٥٣٩).

المسلمين القائلين بحرية الإرادة الذين ينكرون أن يكون لله علم سابق بأى حوادث تقع فى المستقبل.[٢٣]

وفضلا عن ذلك، فإن أهل السلف كانوا متفقين مع المعتزلة فيما يتعلق ببعض المستحيلات. وعلى هذا يثبت "الخيَّاط" أن إبراهيم – أى النظَّام – كان يحيل القول بأن الله تعالى يقدر أن يخترع البرد مسخِّنا والحرَّ مبرِّدا فهذا شىء أهل التوحيد كلهم يوافقونه عليه".[٢٤] ويُثبت "الخيَّاط"، بالمثل، أن كثيرا من أهل السلف وافقوا "معمَّرا" على أنه محال أن يفنى الله كل خلقه، ويستندون فى اعتقادهم بمثل هذه الاستحالات إلى تلك الآيات القرآنية التى تبيِّن أن المؤمنين سوف يُخلَّدون فى الجنة" (سورة الزُخرف: الآيات ٦٩– ٧٣) وأن المجرمين سوف يُخلَّدون فى جهنَّم" (سورة الزخرف: ٧٤).[٢٥]

ومسألة هل يستحيل على الله حقا أن يفعل أشياء بعينها أو لا يفعلها لأن هناك سببا معقولا لذلك، وهى المسألة التى أثارها المعتزلة فى القرن التاسع الميلادى، قد أحياها "أخوان الصفاء" بعد ذلك بقرن. فهم يقولون: "ثم اعلم أن كثيرا من العلماء[٢٦] لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يعتبرونه، فينسبون العجز كله إلى الفاعل القادر الحكيم، ذلك أنهم ربما يظنون ويتوهمون ذلك على الله تعالى، فيقولون إنه يعجز عن أشياء كثيرة";[٢٧] .. وإنْ سئلوا ما معنى قوله:

(٢٣) انظر فيما يلى ص ٨٢٨ – ٨٢٩ وهكذا أيضا يُدرج الإسكندر الأفروديسى Alexander of Aphrodisiensis الجهل بحوادث المستقبل ضمن الأشياء التى هى مستحيلة بالنسبة للآلهة (De Fato 30).

(٢٤) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٤٧.

(٢٥) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٢٠. ونص كلام "الخيَّاط" هنا هو: "إنْ صَحَّ ما حكاه صاحب الكتاب <أى ابن الروندى> عن معمَّر: من أنه محال أن يُفنى الله جميع خلقه حتى يبقى وحده، فقد شاركه فى هذا القول كثير من الأمة: وهم الذين يزعمون أن الله عزَّ وجلَّ إذا أخبر أنه يفعل شيئا فقول القائل بعد ذلك الخبر: "إن الله يقدر ألاَّ يفعله محال". وقد أخبرنا الله أنه يبقى الجنة والنار وما فيهما، فقول القائل: "إن الله يقدر بعدما أخبر بدوامهما وبقائهما وخلود أهلهما فيهما أن يفنيهما ويميت أهلهما" عندهم محالٌ لا وجه له. فإن لزم معمَّرا عيب بالقول الذى حكاه عنه صاحب الكتاب فهو لازم لجميع من شاركه فى القول" (الانتصار: ص٢٠). (المترجم)

(٢٦) "رسائل إخوان الصفاء"، جـ٣ ص٢٥٧.

(٢٧) المصدر السابق، ص٢٥٨.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٠)؟ قالوا: هذه خصوص لا على العموم".[٢٨]
ومن الأشياء الخاصة التي زعمت تلك الكثرة من العلماء أن الله يعجز عن فعلها يذكر "إخوان الصفاء" أنها "مثل قولهم إنه لا يقدر أن يخرج إبليس من مملكته؛ ويقولون إنه لا يقدر أن يُدخل الجملَ في سَمِّ الخياط؛ ويقولون إن الله لا يقدر أن يجعل أحداً قائما قاعداً في وقت واحد".[٢٩] ولا ندري ما الأسباب التي كانت لديهم على مثل هذه الاستحالات، وإنْ كان بوسعنا تخمينها.

بالنسبة للاستحالة الأولى من الضروري أن يكون السبب قد قام على أساس الآيات القرآنية التي قال الله فيها للشيطان: ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا﴾ ‹ أي الجنة › ﴿فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ (سورة الحِجْر: ٣٤؛ سورة ص: ٧٨؛ وانظر أيضا: سورة الأعراف: ١٢)؛ وأن الجنة ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ﴾ (سورة آل عمران: ١٣٣؛ سورة الحديد: ٢١) وأن الله ﴿مَالِكَ الْمُلْكِ﴾ (سورة آل عمران: ٢٥). من الربط بين هذه الآيات نستطيع أن نتخيَّل أن أولئك الكثيرين من العلماء استدلوا، على الرغم من أن الله طرد الشيطان من الجنّة أنه لم يطرده من مملكته وأنه لم يكن بمقدور الله أن يطرده إذ لا يوجد مكان في السماوات ولا في الأرض لا تشمله مملكة الله.(*)

بالنسبة للاستحالة الثانية فمن الواضح تماما أن السبب يقوم على الآية القرآنية التي تتحدث عن جزاء المكذّبين بآيات الله يوم القيامة، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ (سورة الأعراف: ٤٠؛ وانظر إنجيل متى، الاصحاح التاسع عشر: ٢٤).(**)

(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٢٩) المصدر السابق، نفس الموضع.
(*) وهذا هو ما أشار إليه "إخوان الصفاء" في رسائلهم عندما وصفوا القائلين بأن الله لا يقدر أن يُخرج إبليس من مملكته بأنهم "لا يعتبرون أن العجز من عدم ما ليس من مملكته ليس من عدم القدرة من الله تعالى" (رسائل إخوان الصفاء، جـ٣ ص٣٥٨). (المترجم)
(**) الإشارة هنا هي إلى قول المسيح عليه السلام: "وأقول لكم أيضا إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غنيٌّ إلى ملكوت السماوات". ونحن لا نرى الآية - في سياقها من إنجيل "متى" - تتحدث عن ذات الموضع الذي يثيره المتكلمون المسلمون هنا وهو المتعلق بقدرة الله تعالى على فعل ما هو مستحيل. (المترجم)

وتقوم الاستحالة الثالثة فيما هو واضح تماما على أساس عبارة "فلوطرخس المنحول" Pseudo- Plutarch وهى إن الله لا يستطيع أن يجعل القاعد [فى نفس الوقت] قائما.[٣٠] وهذا يظهر القاعدة التى تُقرأ، كما صاغها "أرسطو"، على النحو الآتى: أن نقول إنه فى نفس الوقت يكون المرء قائما وقاعداً معا.. هو أن تقول لا ما هو زائف فحسب بل ما هو مستحيل"،[٣١] أى أنه خروج على قانون التناقض، فإنه تبعا لأرسطو،[٣٢] لا ينطبق قانون التناقض فقط على "**النقائض**" (αντιφασεις)، مثل القضية: "أ واقف وليس واقفا فى الوقت نفسه" ولكن ينطبق أيضا على "الضِدَّين" (εναντια)، مثل القضية: "أ واقف وقاعد في نفس الوقت".

فى مواجهة هؤلاء "العلماء الكثيرين" يزعم "إخوان الصفاء" أن كل واحدة من هذه المستحيلات إنما ترجع إلى مادتها: والمادة < الهيولى > ، فى حالة طرد الشيطان هى "الملكة"؛ وفى حالة الجمل هى "سَمِّ الخِياط"؛ وفى حالة القيام والقعود هى "الإنسان".[٣٣] أما بالنسبة لله فهم يُصرون على أن كل الأشياء ممكنة. ولا يعترفون إلا باستحالة واحدة فقط، وهى أنه يستحيل على الله أن يخلق مثل نفسه. لكن هذا لا يتضمَّن أى عجز فى قدرة الله أصلا، لأنهم يحتجُّون بأنَّ خلقَ مثل الله، يعنى العدم فى الحقيقة، طالما أن كون الله عاجزا عن خلق مثله يعنى عجزه عن أن يخلق العدم، غير أن مثل هذا العجز لا يعنى عجزا فى قدرة الله على الفعل، لأن العدم ليس شيئا من

(٣٠) De Placitis philosophrum I, 7,3,p. 399, 11. 9 - 10, (والترجمة العربية، ص١١٢). ونص عبارة فلوطرخس فى ترجمة "قسطا بن لوقا" إلى العربية هو كما يلى: "إن الله [عزَّ وجلّ] لا يفعل كل الأشياء، لأنه لا يجعل الثلج أسود، ولا النار باردة، ولا الليل نهارا، ولا ينبغى أن يكون القائم قاعدا، وعكس ذلك".

(٣١) De Caelo I, 12, 281b, 12 - 14.

(٣٢) Metaph. 1v, 6, 1011b, 15 - 22.

(٣٣) "رسائل إخوان الصفاء"، جـ٣ ص٢٥٧- ٢٥٨. وفى ذلك يقول "الإخوان": "إن كثيرا من العلماء لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى، ولا يعتبرونه، فينسبون العجز إلى الفاعل القادر الحكيم". وقريب من هذا ما يقوله "ابن رشد" فى "تهافت التهافت": "إن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث. وإنه إنْ وُجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث" (ص١٣٣). (المترجم)

الأشياء التي يشتمل عليها الكون والتى تتطلب قدرة فاعل يوجده.(٣٤) وربما نلاحظ أن "إخوان الصفاء" يشيرون فى هذه المناقشة، فيما هو واضح تماما، إلى ما كانوا يعتبرونه مبدأً مقبولاً على وجه العموم، ونعنى به المبدأ القائل: "إن الفاعل لا يفعل العَدَم لأن العَدَم لا يفتقر لفاعل".(٣٥)

وهكذا لا يوجد، على رأى "إخوان الصفاء" ما هو مستحيل على الله، فيما عدا استحالة أن يخلق اللهُ إلها آخرَ مثلَه، مع أنه، بالطبع، وهو يعمل من خلال المادة فإن الله لا يفعل فى هذا العالم المادى أشياء معيّنة بذاتها، وربما كانوا سيقولون مع "أوريجن" و"أبى الهذيل" أنَّ هذا راجعٌ إلى "حكمته" < تعالى > .

وعند "ابن حزم"، ربما بتأثير "إخوان الصفاء" على نحو ما، نجد عرضا نسقيا للاستحالات، فى مناقشته التى يفتتحها بعبارة يقول فيها: "إن المحال ينقسم أربعة أقسام لا خامس لها".(٣٦)

يصف "ابن حزم" القسم الأول بأنه "المحال بالإضافة"، مثل نباتِ لحية لابن ثلاث سنين.. وكلام الأبله الغبى فى دقائق المنطق وصوغه الشعْر العجيب وما أشبه هذا.(٣٧) ويصف القسم الثانى بأنه "المحال بالوجود"؛ كانقلاب الجماد حيوانا والحيوان جمادا أو حيوانا آخر وكنطق الحجر واختراع الأجسام وما أشبه هذا.(٣٨) ومهما يكن الأمر،

(٣٤) "رسائل إخوان الصفاء"، جـ٢ ص٣٥٨. وفى ذلك يقول الإخوان: "إنهم بقولهم: أتُرى أنه قادر على أن يخلقَ مثلَ نفسه؟ ولا يدرون أن هذا العجز هو من عدم وجدان المِثْل، لا فى قدرته، لأن العجز هو العدم لا الوجود" (ص٣٥٨) (المترجم).

(٣٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين، جـ١ ص١٤٠؛ وانظر الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٨٥- ٨٦؛ ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص١٣١؛ ES Ḥayyim, 4, p. 16, 11. 1- 2.
وقد عبَّر "الغزالى" عن هذا المبدأ بقوله: "المرادُ فعل المريد لا محالة، وكل مالم يكن فاعلا ثم صار فاعلا فإنْ لم يتغيَّر هو فى نفسه فلابد وأن يصير فعله موجودا بعد أنْ لم يكن موجودا فإنه لو بقى كما كان إذ لم يكن له فعل والآن أيضا لا فعل له فإذن لم يفعل شيئا والعدم ليس بشىء فكيف يكون فعلا" (تهافت الفلاسفة، ص٨٥). وكذلك يقول "ابن رشد" أيضا: "وأما ما يخصّ هذا الموضع من أن كل مَنْ قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل قد تعلَّق بالعدم حتى يكون الفاعل إنما فعل عدما فهو أمرٌ قد شنع على جميع الفرق تسليمه" (تهافت التهافت، ص١٣١).(المترجم)

(٣٦) ابن حزم: "الفصل.."، جـ٢ ص١٨١.

(٣٧) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٣٨) المصدر السابق، نفس الموضع.

فإن "ابن حزم" يُصرِّح بالنسبة لهذين النوعين من **المُحال** بأن هذا كله ليس ممكنا عندنا البتة ولا موجودا؛ وهما ليسا محالينْ على الله.

من الناحيــة التاريخيــة، فإن هذين النـوعين من الاستحـالة اللذين هما على رأى "ابن حزم" ممكنان لله وموضوعان لفعله الخارق للعادة فى هذا العالم إنما يتطابقان مع التصور التقليدى للمعجزات، مثل إحداث أشياء على خلاف عادتها فى الحدوث أو قلب أشياء إلى أشياء أخرى لا تنقلب فى العادة إليها أو مَنْح أشياء قوى لا تمتلكها فى العادة. وبعض الأمثلة المحسوسة التى يستخدمها "ابن حزم" هنا هى التى وصفها، من قبل، الفلاسفة الوثنيون، الذين لم يكونوا يؤمنون بالمعجزات، بأنها ليست ممكنة البتة.

وهكذا، تبعا"لابن حزم"، يمكن أن ينقلب جماد إلى حيوان بمعجزة من المعجزات، على حين أنه، تبعا"لجالينوس"، أيضا، لم يكن باستطاعة الله أن يوجد إنسانا من حجر؛[٣٩] وتبعا "لابن حزم"، أيضا، يمكن أن ينقلب كائن حى بمعجزة من المعجزات إلى نوع آخر من الأحياء، على حين أنه تبعا لباليفاتوس **Palaephatus**، يستحيل على الإلهة "أرتميس" **Artemis** أن تقلب أكتايون **Actaeon** إلى غزالة، ولم تكن القصة إلا من اختراع الشعراء لإشاعة احترام الآلهة؛[٤٠] وتبعا "لابن حزم" أيضا يمكن بمعجزة من المعجزات أن تخلق أجسام أجساما أخرى، على حين أنه تبعا"لأرسطو" "يتكون الإنسان من الإنسان، لكن لا يتكون سرير من سرير".[٤١]

ويصف "ابن حزم" القسم الثالث من المحال[٤٢] بأنه "المحال - فيما بيَّنا - (*) فى بنية العقل"، أى ما هو مناقض لما هو واضح بذاته وضوحًا عقليا أو منطقيا، مثل كون المرء قائما وقاعدا معا فى آن واحد وكسؤال السائل هل يقدر الله على أن يجعل المرء

(٣٩) De usu Partium Corporis Humani XI, 14 (ed. Kühn, vol. 111, p. 905).

(٤٠) De Incredilibus 3؛ وانظر: R. M. Grant, Miracles and Natural Law in Graeco- Roman and Early Christian Thought, pp. 128f.

(٤١) Phys. 11, 1. 193b, 8-9.

(٤٢) ابن حزم: "الفصل..."، ج٢ ص١٨١.

(*) فى النص المطبوع "فيما بينا" والصواب فى رأينا ما أثبتناه.

قاعدا ولا قاعدا معا. وباستخدام "ابن حزم" لهذين المثالين من الاستحالات لنفس النوع، فإنه يتابع على هذا، مثله فى ذلك مثل "إخوان الصفاء"، "أرسطو" حين جعل قانون التناقض ينطبق على "النقائض" وعلى "الأضداد" على السواء.(٤٣) وهذا النوع الثالث من المحال هو أيضا مثل النوعين الأول والثانى، فيما يقول "ابن حزم" مستحيل بالنسبة لنا فحسب، لكنه ممكن بالنسبة لله. وعلى أية حال، فإن هذا النوع، خلافا للنوعين الأولين، ليس موضوعا لفعل الله الخارق للعادة فى هذا العالم، ولا يبعد أن يفعله فى عالم آخر. وبعبارة أخرى، فإن "ابن حزم" يقول ما قاله "أوريجن" و"أبو الهذيل" وهو أنه على حين يقدر الله على فعل هذه الأشياء إلا أنه لا يفعلها، على الأقل فى عالمنا هذا، وذلك لحكمته التى لا يُسبَر غورها.(٤٤)

والقسم الرابع من المحال يصفه "ابن حزم" بأنه "المحال المطلق" وهو "كل سؤال أوجب على ذات البارى تغييرا(٤٥)"، وهو مستحيل حتى بالنسبة لله نفسه، لأنه هو "المحال لعينه"، وتصوره ممكنا "ينقضُ بعضه بعضا ويُفسِّر أولُه آخرَه"، أى أنه سؤال يكون مناقضا لتوحيد الله تعالى. ويعكس هذا بوضوح تماما ما اقتبسناه من "آباء الكنيسة"، من قبل، فيما يتعلق بنسبة أى فعل لله تعالى من شأنه أن يجعله يكفُ عن أن يكون هو هو".(٤٦)

هنالك، إذن، تبعا لهذا الرأى، نوعان فحسب من المحال من شأنهما أن لا يكونا خاضعين لفعل الله المعجز، أى تلك الاستحالات المناقضة لقانون التناقض وتلك التى تتضمَّن تغييراً فى ذات الله تعالى. والنوع الثانى فقط منهما هو المحال المطلق، أما النوع الأول فيجب اعتباره مقدوراً لله وهو يُسمَّى محالا فقط بمعنى أن الله لا يقوم بفعل مثله فى عالمنا - ومن الواضح تماما أن هذا - كما كان يقول "اوريجن" و"أبو الهذيل" - راجع إلى حكمة الله.

(٤٣) انظر فيما سبق الحواشى ٢٨- ٣٠.

(٤٤) انظر فيما سبق ص ٧٣٥ ؛ ٧٣٦ .

(٤٥) ابن حزم: "الفصَل.."، جـ٢ ص١٨١- ١٨٢.

(٤٦) انظر فيما سبق ص ٧٣٥ ، ٧٣٦ .

وعند "الغزالى" نجد المناقشة التالية للاستحالات: فهو بعد أن ينسب إلى الفلاسفة الاعتقاد بأن هناك مُتَّسعا، بين تلك الأشياء التى يصفونها بالإمكان، للمعجزات التى يُفسِّرونها تفسيرا عقليا، وبعد أن يثبت أيضا اعتقاده هو بالمستحيلات، يقول إن الفلاسفة قد يثيرون الاعتراض التالى: "نحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله وأنتم تساعدون على أن كل محال فليس بمقدور. ومن الأشياء ما يُعرف استحالتها ومنها ما يُعرف إمكانها ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان. فالآن ما حدُّ المحال عندكم؟"[٤٧] وبعبارة أخرى، ما الذى يعتبره أولئك المؤمنين بقدرة الله على المعجزات محالاً وليس موضوعاً للفعل الإلهى المعجز؟

يجيب "الغزالى" قائلا: إن من شأن المستحيلات أن تخرق "قانون التناقض"، وهو القانون الذى يُقدِّم "الغزالى" له صيغا ثلاث: ١ "إثبات الشىء مع نفيه"، أو ٢ "إثبات الأخصّ [من شىء عام بعينه] مع نفى الأعم"، أو ٣ "إثبات الاثنين مع نفى الواحد".[٤٨] ويعقب هذا وصفٌ لأربع حالات من الاستحالات، من المفترض أنه قُصِد بها أن تكون أمثلة على صيغه الثلاث هذه لقانون التناقض. وسوف أردّ، فى عرض هذه الحالات الأربع، كل حالة منها إلى قضية.

الحالتان الأوليان، التى قصد بهما تصوير الصيغة الأولى، يمكن ردهما إلى القضيتين التاليتين.

١ – أ أسود وأبيض معا؛ [٤٩]

٢ – أ فى البيت وفى مكان آخر فى نفس الوقت.[٥٠]

نعرف بوضوح أن هاتين القضيتين متضادتان وليستا متناقضتين، لكن بمعرفتنا أيضا بتفسير "أرسطو" للسبب فى انطباق قانون التناقض على الأضداد كذلك، وهو تفسير تبعا له "إذا كان مما لا يمكن أن يصدق النقيضان معا فى شىء واحد فبيِّنٌ أنه

(٤٧) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٩٢.
(٤٨) المصدر السابق، ص٢٩٣.
(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٥٠) المصدر السابق، نفس الموضع.

لا يمكن أن تكون الأضداد معا لشىء واحد أيضا فإن أحدَ الأضداد عدمٌ" أى "نفى للآخر".[٥١] يحاول "الغزالى" أن يُبيِّن كيف أن هاتين القضيتين المتضادتين متناقضتان فى الحقيقة. وهكذا يحتَجُّ بالفعل بأن القسم الأول من القضيةّ، أى "أ أسود"، يتضمَّن إثبات السواد فيه نفىَ البياض، وبالمثل، ففى القسم الأول من القضية الثانية، أى "أ فى البيت" يتضمَّن نفى كون أ فى مكان آخر. وهكذا، مع أن القضيتين متضادتان من جهة الشكل، فإنهما فى الحقيقة متناقضتان من جهة المعنى.

والحالة الثالثة، التى قُصِد بها أن تُصوِّر الصيغة الثانية، يمكن أن تُرَدَّ إلى القضية: أ يريدُ (يطلب) دون أن يعلم ما يريد (يطلب). وتبعا لأرسطو أيضا، فإن "الإرادة تنبع من المعرفة" [أى تتأصل[٥٢] فيها وتنشأ عنها]،[٥٣] "والطَّلَب" ينبع من "الإرادة""،[٥٤] وهو ما يعنى أن "الطَّلَب" خاصية لـ"معرفة" العام. و"الغزالى"، وهو يعكس مثل هذا الرأى، يُدلِّل على أن هذه القضية تشتمل فى نفس الوقت على إثبات الخاص فى المعرفة، أى البحث (أو الطلب)، وعلى نفى العام فى المعرفة، أى "عدم المعرفة" وبذلك فهى إثبات للمعرفة ونفى لها فى نفس الوقت.

والحالة الرابعة، التى قُصد بها أن تصوِّر الصيغة الثالثة، يمكن ردُّها إلى القضية: أ جمادٌ وعالم معا.[٥٥] وإذْ يبدأ "الغزالى" بالمقدمة العامة التى تقول إننا نفهم من الجماد ما لا يُدرك،[٥٦] يحتجُّ بأنه على حين تثبت القضية موضع الإشكال شيئين لـ أ، أى أنه

(٥١) Metaph. 1V, 6, 1011b, 18 - 19.

(٥٢) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٩٣- ٢٩٤. وتُستعمل كلمة "طَلَب"، فى الترجمة العربية لكتاب أرسطو "فى النفس" De Anima 111, 7, 341a, 9- 10, 16، وذلك فى مقابل الكلمة اليونانية (διωκει).

(٥٣) Eth. Nic, 111, 3, 1111a, 23- 24.

(٥٤) Ibid,. V1, 2, 1139a, 25-26. وفى ذلك يقول "أرسطو": "وهكذا فإن مبدأ الفعل الأخلاقى هو الاختيار الحر (والمقصود بـ"المبدأ" هنا نقطة ابتداء الحركة، لا الغاية التى إليها تنحو)، ومبدأ الاختيار هو الشهوة والقاعدة الموجهة نحو غاية ما. ولهذا فإن الاختيار [الإرادة] لا يمكن أن يوجد بدون العقل والفكر، ولا بدون الاستعداد الأخلاقى، مع كون السلوك الحسن وضده فى ميدان العقل لا يوجدان بدون فكر وبدون خُلق. ومع ذلك فإن الفكر بذاته لا يطبع أى حركة، بل فقط الفكر الموجَّه نحو غاية ويكون ذا طابع عملى" ("كتاب الأخلاق"، ص ٢١٠، ترجمة إسحق بن حنين). (المترجم)

(٥٥) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٤ .

(٥٦) انظر عبارة "أرسطو": "وأما الحيوان فإنه يُقدَّم على غيره من الأحياء من أجل حسه". <أى أن الحسَّ هو ما يشكل أساسًا ماهيته> De Anima 11, 2, 413 b, 2 ؛ وانظر أيضًا: De Gen. Anim. 11, 2, 436a, 30-31.

"جماد" و"أنه عالم"، فإنها تنفى عنه أحد هذين الشيئين، أى العلم، فنفيه متضمَّن فى معنى لفظ "الجماد"، وهكذا يكون فى القضية نفيٌ للعلم وأثبات له فى الوقت ذاته.

يذكر "الغزالى" نوعا آخر من الاستحالة هو "قلب" الأجناس [بعضها إلى البعض الآخر].(٥٧) وهو يذكر، مثالاً على هذا النوع من الاستحالة، قلبَ السواد "قُدْرة".(٥٨) يلاحظ "الغزالى"، أيضًا، فيما يتعلَّق بهذا النوع من الاستحالة، أن بعض المتكلمين قد قالوا إنه "مقدور لله".(٥٩) وإشارة "الغزالى" هنا هى إلى الفقرة الآتية - التى وردت فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى وهى: "قال قائلون.. يقدرُ الله سبحانه على أن يقلبَ الأجسام أعراضًا والأعراض أجسامًا . وقال قائلون : الوصف لله بالقدرة على هذا يستحيل، لأن القلْب هو إبطال أعراض من الشيء وخلق أعراض فيه".(٦٠) ومن الممكن أن نعرف من "الشهرستانى" أن المتكلميْن اللذين سلَّما بأن هذا القلب ممكن هما "ضرار" و"حَفْص الفرد"، وهو يحكى قولهما: "إنه يجوز أن يقلب الله الأعراض أجساما".(٦١) وهكذا فإن الاستحالات التى يعترف "الغزالى" أنها كذلك إنما هى فحسب تلك التى تتضمَّن خرقا لقانون التناقض. وفيما عداها فالأشياء جميعا هى فى مقدور الله وخاضعة لأفعاله المعجزة .

فلو نأخذ "ابن حزم" و"الغزالى" مثالين على الرأى السائد فى علم الكلام عن الاستحالة، يمكن أن نصل إلى أن أنواع الاستحالات الثلاث التى أقرَّ بها علمِ الكلام هى: ١ - الأشياء الخارجة على قانون التناقض؛ و ٢ - الأشياء المضادة لما يُعدُّ طبيعة الله؛ ٣ - وقلب الأجناس بعضها إلى بعض أيضًا عند بعض المتكلمين.

---

(٥٧) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص ٢٩٤ .
(٥٨) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٥٩) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٦٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٥٦٧ .
(٦١) الشهرستانى: "المِلل والنِحل"، ص ٦٣ .

(٤) أصداء مسيحية

١ - رأى القديس توما فى إنكار علم الكلام للسببية

أصبح إنكارُ علم الكلام للسببية معروفًا للقديس "توما الأكوينى" وذلك من خلال مصدرين هما: ١ - الترجمة اللاتينية لكتاب ابن ميمون: "دلالة الحائرين" التى نُقلت عن الترجمة العبرية التى أنجزها "حريزى" Harizi؛ و٢ - الترجمة اللاتينية لتفسيرات "ابن رشد" للعديد من أعمال "أرسطو" وهى الترجمة التى تمت من العربية مباشرة.، وقد بيّنا من قبل كيف عرض "ابن رشد" لهذا الرأى[١].

فى عرض القديس "توما" لهذا الرأى يعتمد، كما سنرى، على "ابن ميمون أساسًا، غير أنه يعتمد فى بعض الأحيان على "ابن رشد" كذلك. وتوجد أسبق إشارة، فى كتابات القديس "توما" إلى إنكار السببية، فى تعليقه على كتاب "الأحكام"[*] sentences، حيث يُحصى فى مناقشته لمسألة "ما إذا كان أى شىء من الأشياء غير الله يحدث شيئًا من الأشياء"؛ ما يسميه بأوضاع ثلاثة (positiones) . الوضع الأول منها هو أن "الله يفعل كل الأشياء مباشرة (immediate) ، حتى أنه لا يوجد علّة سواه لأى شىء من الأشياء، وهذا إلى حد أن الممثلين لهذا الوضع يقولون إن النار لا تُسخّن (Calefaciat) لكن الله هو الذى يفعل فعل التسخين ، وأن اليد لا تحرك ذاتها ، لكن الله هو الذى يحدث حركتها ، ويقولون نفس الشىء عن الأفعال الأخرى". [٢] ويُمثّل هذا بالتأكيد رأى

(١) انظر فيما سبق ص ٧٠٦ وما بعدها.

(*) **كتاب الأحكام** Sententia : كتاب ألّفه "بيير لومبار" الإيطالى (؟ - ١١٦٤م) رتّب فيه مسائل اللاهوت وعرض بإزاء كل مسألة حجج الإثبات ثم حجج النفى، على ما يقتضى علم الجدل. ولكنه اقتصر على هذا التنظيم فلم يقطع برأى إلا فيما نُدر ولم يضع مذهبًا. وصار كتابه بعد وفاته وفى أثناء القرن الثالث عشر أساس التعليم اللاهوتى، فكان الأساتذة يشرحونه كلٌ على حسب مذهبه. ولـ"توما" شرح على كتاب "الأحكام" فى أربع مقالات (راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلاسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص ١١٣، ١٦٩، دار القلم بيروت، د.ت.). (المترجم)

(٢) In II sent., d. 1, 9. 1, a, 4, Solutio quarum una est.

المتكلمين. أما أى المصدرين كان هو المتاح واعتمد عليه القديس "توما" فأمرٌ يمكن حسمه وذلك بالاعتبارات التالية: عبارة "إن الله يفعل كل الأشياء مباشرة" (immediate) توحى بعبارة "ابن رشد" القائلة: "إن الواحد يحدث كل الأشياء بلا واسطة" sine medio.[٣] وعبارة المتكلمين Loquentes التى يقولون فيها "إن النار لا تُسَخِّن" (Calefaciat) تعكس عبارة "ابن رشد" وهى: إن المتكلمين "أنكروا أن النار تحرق" (Comburere).[٤] وعبارة "ابن ميمون" أيضًا وهى إن المتكلمين يقولون إن كون النار تحرق (comburentem) هو فقط "جَرْى عادة ‹ ولا يمتنع فى العقل أن تتغيرَّ هذه العادة ›[٥] وليس قانونًا طبيعيًا. وعبارة الأكوينى" وهى: إن المتكلمين يقولون إن "اليد لا تحرِّك ذاتها، لكن الله يُحدِث حركتها" (nec manus movetur, sed Deus causat eius motum) إنما تعكس عبارة "ابن ميمون" التى يقول فيها عن المتكلمين إنهم "قالوا.. حركة اليد المحرِّكة للقلم بزعمنا عرضٌ خلقه الله فى اليد المحرِّكة" (motus manus moventis pennam est accidens creatum in manu) .

وأخيرًا، فإن وصفه لرأى المتكلمين، مثل وصفه تمامًا لكلٍ من الرأيين[٦] الآخرين، باستخدامه لفظ "وضع" positio يبدو أنه يعكس لفظ positio فى الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين"، حيث يُستخدم هذا اللفظ مكافئًا للفظ anticedens (المساوى للفظ hakdamah فى العبرية؛ وللفظ "مُقدِّمة" فى العربية") وحيث توصف كل مقدمة من المقدمات propositions الاثنتى عشرة التى يقسم "ابن ميمون" إليها موضوعات المتكلمين بأنها مقدمة عامة positio أو antecadens[٧] "وضعها المتعلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم وهى ضرورية فى إثبات ما يريدون إثباته". لكن، فيما يتعلَّق بهذا،

(٣) In x11 Metaph., Comm. 18, p. 305 F.

(٤) Ibid., p. 305 G.

(٥) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ ص ١٤٤، والترجمة اللاتينية: fol 34v, 11. 36-37 .

(٦) المصدر السابق: جـ١ ص ١٤١، والترجمة اللاتينية: fol. 34r, 1.6 .

(٧) هكذا فى الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين" (Moreh Nebukim (1, 73 (72))، توصف القضايا الاثنتا عشرة التى وردت فى بداية الفصل بأنها "مقدمات" antecedentia.. duodecim، لكن اللفظ المستخدم، أيضًا، فى القضايا الرابعة والخامسة والسادسة والثامنة والعاشرة والثانية عشرة هو لفظ positio على حين أن اللفظ المستخدم فى القضايا الأخرى هو antecedens . ومن الملاحظ فى كل من القضيتين السادسة والعاشرة، حيث يتم تناول إنكار السببية، فإن اللفظ المستخدم فيهما هو positio .

أيضًا، فالحاصل أن "ابن رشد" يستخدم لفظ "المقدمة" positio أيضًا وصفًا للرأى المعيَّن من آراء المتكلمين[٨]. وفى نهاية كتاب "الخلاصة الفلسفية (فى الرد على من خرجوا على المسيحية)" summa contra Gentiles، يخلُص القديس "توما"، فى نهاية قضاياه التى يُدعِّم بها رأيه فى أن "الله يحفظ على الأشياء وجودها"، إلى أنه يجب استبعاد مقدمة "بعض المتكلمين فى شريعة المسلمين" quorumdam =) the law of the Moors (Loquentium in lege maurorum positio) [٩]. ومن الواضح أن هذه الطريقة فى الإشارة إلى المتكلمين تقوم على الربط بين ما جاء فى الترجمة اللاتينية لكتاب "ابن ميمون" أى تعبير: a loquentibus Maurorum "المتكلمين المسلمين"[١٠] والتعبير الذى جاء فى الترجمة اللاتينية لأعمال "ابن رشد" وهو تعبير: Loquentibus nostrae legis "المتكلمين من أهل ملتنا"[١١]. بعد هذه المقدمة التى يقدِّم بها القديس "توما" لآراء المتكلمين ينسب إليهم الآراء أو المقدمات التالية:

١ - "كل الصور أعراض". وهذا يعكس المقدمة الثامنة octava positio عند "ابن ميمون"، تبعا لما يزعمه المتكلمون من أنه "ليس ثمّ فى جميع الوجود غير جوهر وعرض يعنون[*] المخلوقات كلها وأن الصورة الطبيعية أيضًا عرض" [١٢].

٢ - "إن العرض لا يبقى (durat) زمانين (per duo instantia) . وهذا يعكس المقدمة السادسة sexta positio عند "ابن ميمون"، التى جاء فيها "أن العرض لا يبقى (durat) زمانين (per duo instantia) [١٣]. ويثبت "ابن رشد" قول "المتكلمين من أهل ملتنا" loquentes nostrae legis بأن "الأعراض لا تبقى (remanent) زمانين (per duo tempora) [١٤-١٥].

(٨) In v111 Phys., Comm. 15, p. 3491.

(٩) Cont. Gent. 111, 65 ad Per hoc autem; cf. 111, 69, ad ex praemissis autem quidam, and quidam etiam.

(١٠) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ١ فصل ٧١ (٧٠)؛ والترجمة اللاتينية: fol. 29r, 1. 31. وحيث نجد عند ابن ميمون تعبير: "فرق المتكلمين فى الإسلام".

(١١) In x111 Met., comm. 18, p. 305f.

(*) وكلمة quoniam اللاتينية تساوى فى العبرية والعربية: أنَّ.

(١٢) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ ١، فصل ٧٣، القضية ٨ ص ١٤٣، والترجمة اللاتينية fol. 34v,: 1.5.

(١٣) المصدر السابق، القضية السادسة ص ١٣٩؛ والترجمة اللاتينية: fol. 33v, 1. 27.

(١٤-١٥) In v111 Phys., Comm. 47, p. 418k

٣ – "لكى يمكن القول إن العالم فى حاجة إلى حفظ الله له، أى أن العالم يعتمد فى استمرار وجوده على الله، كان على المتكلمين أن يلجأوا إلى القول بأن "تصوير الأشياء" rerum formatio، أى التغير المتعاقب للصور أو الأعراض الملاحظ فى الأشياء هو عملية إيجاد على الدوام (semper.. infieri) أى أنها تعاقب لا ينقطع لمخلوقات جديدة. [١٦] وهذا يعكس عبارة "ابن ميمون"، القائلة، إنه عندما يفنى عرض ما من الأعراض، فتبعا للمتكلمين، يخلق الله عرضا آخر من نوعه، فيذهب أيضًا ذلك الآخر، فيخلق ثالثا من نوعه هكذا دائمًا، طالما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض"[١٧].

هكذا بعد عرض رأى أولئك المتكلمين الذى يصفه "ابن ميمون" بأنه رأى "أكثرهم" فيما يتعلّق ببقاء الأعراض ومن ثمَّ ببقاء الأشياء فى العالم، يعرض القديس "توما" لآراء طائفتين أخريين من طوائف المتكلمين.

أولاً، رأى "بعض من زعموا – فيما يقال – أن الأجزاء التى لا تتجزأ، والتى تُكوِّن، مع الأعراض، الأجسام الموجودة سوف تكون قادرة على البقاء إذا ما رفع الله هيمنته عنها"[١٨]. وهذا يشير إلى الرأى الذى ينسبه "ابن ميمون" إلى "بعض أهل النظر من هؤلاء المتكلمين"، وهو ما ينبغى اعتباره إشارة إلى رأى "معمَّر" وأتباعه، الذين كانوا يرون أنه لو قُدِّر عدم البارى لما لزم عدم هذا الشىء الذى أوجده البارى، يعنى العالم"[١٩].

ثانيًا، "إن بعض هؤلاء يقولون حقًا إن الأشياء لن تكفَّ عن الوجود ما لم يُحدِث الله فيها عرض الفناء termination (accidens decisionis)"[٢٠]. وهذا يعكس عبارة "ابن ميمون" التى تقول: "أما بعضهم فقال: إنه إذا أراد الله إفساد العالم، يخلقُ عرضَ الفناء (accidens finis) لا فى محل فيقاوم ذلك الفناء لوجود العالم"[٢١]. وهذا يمثِّلُ كما رأينا رأى "الجبائى" وابنه[٢٢].

(١٦) Cont. Gent. 111, 65 وأيضًا Per hoc autem وانظر De verit.5, 2, 6 .
(١٧) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، حـ١ فصل ٧٣، القضية السادسة، ص ١٣٨؛ والترجمة اللاتينية: fol. 33v,, 11. 31-32.
(١٨) Contra Gentiles 111, 65, Per hoc autem.
(١٩) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، حـ١ فصل ٧٣، المقدمة السادسة، ص ١٤٠؛ والترجمة اللاتينية: fol. 33v, 11. 46-48.
(٢٠) Cont. Gent. 111, 65, ad Per hoc autem.
(٢١) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، حـ١ فصل ٧٣، القضية السادسة، والترجمة اللاتينية: fol. 33v, 11. 46-48.
(٢٢) انظر فيما سبق ص ٦٩٢ – ٦٩٣ .

فى كتابه "فى الإمكان" De Potentia ، وهو المؤلَّف التالى الذى يذكر "القديس توما" فيه إنكار السببية، يقدِّم لهذا الإنكار بعبارة: "بعض المتكلمين فى شريعة المسلمين"، مثلما أثبت "الربِّى موسى" (ابن ميمون)"(٢٣). وأخيراً يعزوه فى "الخلاصة اللاهوتية" Summa Theologiae ، ببساطة، إلى "البعض" (aliqui)(٢٤). وفى كلا هذين الموضعين فإن التصوير المستخدم هنا هو تأكيد أنه ليست النار هى التى تُعطى الحرارة (ignis non calefacit أو calefaceret) .

٢ - نيقولا أف أوتريكور(*) وحجة الغزالى ضد العلِّية (**)

فى الوقت الذى تصدَّى فيه "القديس توما الإكوينى" للمتكلمين وأعاد تثبيت الاعتقاد المسيحى بأن الله يفعل على نحو طبيعى من خلال علل ثانوية ويفعل كذلك على نحو معجز بدون عل ثانوية، ظهر هنالك فى المسيحية من عُرفوا بالرشديين الذين أُتهموا بأنهم قالوا: "إن الله لا يستطيع أن يخلق ما تُحدثه علةٌ ثانية بدون تلك العلَّة الثانوية"(٢٥). وبما إن مثل هذا الاعتقاد قد يؤدى إلى إنكار المعجزات، كان من الطبيعى أن يحاول المدرسيون، فى دفاعهم عن إمكانية المعجزات، أن يبيِّنوا كيف أنه يمكن أن يُحدث الله

(٢٣) De Potentia, 9. 3, a. 7c.

(٢٤) Summ. Theol., 1, 105, 5c.

(*) نيقولا أف أوتريكور Nicolas of Autrecourt: من الفلاسفة الاسميين المعارضين للطريقة الفلسفية القديمة antiqua عند أمثال "توما الإكوينى" و"دونس سكوت" من الوجوديين reales . وهو من أوتريكور سيرمارن Autrecourt sur-Marne . أُتهم فى سنة ١٣٤٠م بأضاليل مختلفة وبعد ست سنين أدانه البابا فى خمس وستين قضية مستخرجة من كتبه، يُفهم منها أنه كان يذكر تلميحا أنه مُلْهَم من الله ومندوبٌ لإحياء العلم. وكان الحكم يقضى بإحراق كتبه وتجريده من لقب أستاذ فى الفنون وحرمانه من حق التقدُّم للأستاذية فى اللاهوت.. لجأ إلى بلاط "لويس دى بافيير" ملتقى المبتدعة moderni حينذاك، إلا أنه عاد إلى باريس وأنكر القضايا المأخوذة عليه. وكان متأثراً بـ"وليم أف أوكام" (راجع: يوسف كرم: تاريخ الفلاسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص ٢٤٥-٢٤٦). (المترجم)

(**) إعادة لما نشر فى: Speculum,44 : 234-238 (11969)

(٢٥) انظر: J.R. weinberg, Nicolaus of Autrecourt (1948), p. 87, quoting Chart. Univ. Paris, Tom I : condenmations 1270.

أشياء فى العالم بدون تدخل لعلل وسيطة. وقد ذهب أحد هؤلاء، وهو "نيقولا أف أوتريكور"، إلى حد إنكار أن الله يفعل ما يفعله مستعيناً بعلل وسيطة، متوصلاً هكذا إلى رأى مماثل لرأى المتكلمين المسلمين الذى كان "القديس توما" قد انتقده. وعَبَّر "نيقولا" عن إنكاره للسببية بعبارات متنوعة. إحدى هذه العبارات، التى يذكرها وهو يُبطل حجةً على السببية، تقوم على أساس ملاحظة احتراق الكتان (stuppa) عند ملاقاة النار، أدلى بها "برنار أف أريزو"،(٢٦) وتُقرأ على النحو التالى:

النتيجة التى تقول إن النار متى اقتربت من الكتان دونما عائق فسوف تحرقه ليست نتيجة واضحة بدليل مستنبط من المبدأ الأول"(٢٧). هذا الإبطال للحجة، فيما يقُال بحق، مماثلٌ لإبطال"الغزالى" لحجج من يسميهم بالفلاسفة ويعزو إليهم الرأى القائل إن النار هى علَّة الإحراق(٢٨). ومهما يكن الشأن، فإنه يبرز هنا بحق سؤال حول ما إذا كان أبطالُ الغزالى قد أمكن لـ"نيقولا" معرفته؟ ذلك أن المصدر الوحيد الذى ربما يكون قد عرف منه هذا الإبطال هو الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" (Destructio Destructionis) "لابن رشد" والتى صدرت سنة ١٣٢٨م، والذى كان يشتمل على كتاب "تهافت الفلاسفة" (Destructio philosophorum) للغزالى؛ غير أن تاريخ تلك الترجمة قريب جداً من سنة ١٣٢٧م، وهى السنة التى بدأ "نيقولا" يحاضر فيها فى جامعة باريس، مع أنه من المعترف به أنه قد استطاع بالتالى أن يعرف إبطال "الغزالى" "من هذا المصدر الذى كان قد قرأه"(٢٩).

وإذْ أسائل نفسى ما إذا كان إبطال "الغزالى" معروفا لـ"نيقولا" فلسوف أحاول بيان أمرين هما : ١ - إن معرفة كتاب "تهافت الفلاسفة" كانت على نحو ما فى متناول المدرسيين اللاتين قبل صدور الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" سنة ١٩٢٨م بوقت طويل؛ ٢ - وإن مثال: احتراق الكتان، الذى ذكره "برنار" فى حجته لإثبات السببية والذى ذكره "نيقولا" فى إبطاله للحجة إنما يستند إلى فقرات من كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالى وردت منسوبة إلى الفلاسفة.

(٢٦) Ibid., p. 65, n. 18, quoting Iappe, Nicolaus von Autrecourt (1908), p. 11, 11. 29-30.

(٢٧) انظر: Ibid., p. 65, n. 18, quoting Lappe, p. 32, 11. 16-19 .

(٢٨) ابن رشد: "تهافت التهافت"، ص ٢٧٩؛ وانظر: Weinberg, op. cit., pp. 85, n. 4 .

(٢٩) انظر: Weinberg, op. ccit., p. 86 .

فأولاً، مسألة معرفة أنَّ كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالى كانت فى متناول المدرسيين اللاتين، قبل صدور الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد بوقت طويل، يمكن بيانها من عبارة وردت فى شرح "ألبرت الأكبر" **Albertus Magnus** على كتاب "الطبيعة" لأرسطو. وفى ذلك الشرح يعيد "ألبرت" تقديم سبع حجج استخدمها أولئك الذين يعتقدون بقدم العالم، تلك الحجج التى يقول عنها إن "ابن ميمون" (الفيلسوف المصرى اليهودى **a moyse Egyptio Judaeorum Philosopho**) قد التقطها من مواضع عديدة من أعمال "أرسطو"(٣٠) ومن أعمال غيره(٣١). وضد حجة من هذه الحجج، هى الحجة الرابعة التى تتضمَّن مفهوم الاستحالة، يورد "ابن ميمون" إبطالا لها حيث يمكن أن تقرأ ترجمتها اللاتينية التى كانت معروفة لـ"ألبرت" على النحو التالى: "مهما يكن من أمر، فإن أحد حُذَّاق المتأخرين من المتكلمين قال إنه قد حَلَّ هذه المعضلة، زاعما أن الاستحالة موضع الإشكال إنما كانت فى الفاعل، وليست استحالة فى الشيء المنفعل"(٣٢). ويمكن بيان أن الحجة وإبطالها على السواء يقومان على أساس ما ورد فى كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالى، وذلك فى الفقرة، المتعلِّقة بالإبطال عنده، والتى تُقرأ على النحو التالى: "لا يبعد أن يكون معنى إمكان الحادث أن القادر عليها يمكن فى حقه أن يُحدثها فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعًا فيه"(٣٣). وفى تقرير "ألبرت" لهذا الإبطال للحجة يقدمه أيضاً على هذا النحو فحسب: "مهما يكن من شيء فهناك شخص اسمه "الغزالى" **Algazelus** قال إنه قد حَلَّ هذه المعضلة"(٣٤).

(٣٠) Ablertus Magnus, Liber v111 Physicorum, Tract. I, Cap. Ii, Opinio Aristotelis et ejus rationes, end.

(٣١) Ibid., Secunda ratio, end.

(٣٢) Rabi Mossei Aegyptii Dux Seu Director dubitamtium aut perplexorum 11, 15, Quarta via : Unus autem de intelligentibus postremis loquentibus dixit quod ipse solverat hanc quaestionem, dicens quod ista possibilitas erat in agente, sed non in operato".

وقد جاء الأصل، فى العربية، لهذه الفقرة كما يلى: "وزعم بعض حُذَّاق المتأخرين من المتكلمين أنه فكَّ هذا العويص، فقال: الإمكان هو عند الفاعل لا فى الشيء المنفعل". انظر: "دلالة الحائرين"، المجلد الثانى، ص٢٠٠ .

(٣٣) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص ٧٧ .

(٣٤) Albertus Magnus, op. et loc. ccit., Quarta ratio : "Fuit autem quidam ex defendentibus quod mundus incipit, nomine Algazelus, qui dixit se solvisse hanc rationem per hoc quod dixit...'.

ولم يكن بوسع "ألبرت" أيضًا أن يعرف أن هذا "المتكلم" ‹من حذاق المتأخرين› الذى أشار "ابن ميمون" إليه دون أن يذكر اسمه هو "الغزالى" ما لم تكن لديه معرفة بكتاب "تهافت الفلاسفة". وعلى هذا النحو أيضًا يمكننا افتراض أنه كان بوسع كل من "برنارد" Bernard و"نيقولا" معرفة كتاب "تهافت الفلاسفة"، حتى ولو لم تكن الترجمة اللاتينية لكتاب "ابن رشد"، التى أُنجزت سنة ١٣٢٨م، قد وصلت إليهما بعد.

٢ – يمكن بيان أن مثال احتراق الكتان بواسطة النار، الذى استخدمه "برنارد" فى حجته لتأييد السببية واستخدمه "نيقولا" فى حجته لإبطال السببية ينبنى على فقرة وردت عند "الغزالى" لو وضعنا فى اعتبارنا ما يلى: أولاً، إنه لا يوجد فى أى من الأعمال التى كانت متاحة لـ"برنارد" و"نيقولا"، التى يستخدم فيها مثال الاحتراق بملاقاة النار، فيما يتعلق بمشكلة السببية، أى ذكر لأى شىء على وجه الخصوص مِن شأنه أن يحترق عند ملاقاة النار. وهكذا عندما يعرض كل من "ابن رشد" و"القديس توما الأكوينى" من جديد لرأى "المتكلمين" فى السببية ويقتبسون قولهم الذى ينكرون فيه أن "النار تحرق"[٣٥] أو أنها "تسخِّن"[٣٦] لا نجد ذكرًا لذلك الشىء الذى تحرقه النار أو تُسَخِّنه . لكن "برنارد" فى حجته على أن النار هى السبب فى الإحراق، و"نيقولا" فى إبطاله لتلك الحجة كلاهما يذكران الشىء الذى تحرقه النار. وأيضًا، فإن الوحيد الذى يذكر ماتحرقه النار، فى مناقشته للسببية، وأمكن لهما معرفته، كان هو "الغزالى" فحسب، لأنه هو الذى يستخدم مثال احتراق "**القطن**" عند ملاقاة النار، وهو يُبيِّن اعتقاد الفلاسفة بالسببية،[٣٧] وكذلك وهو يبطل أيضًا هذا الاعتقاد.[٣٨] ومع أن

(٣٥) حول إنكار المتكلمين أن النار تحرق، أى إنكار كونها سببا فى الإحراق يُراجع: Averroes, in x11 Metaph., Comm. 18, v111, p. 305 G: "ita quod negant ignem comburere" (انظر فيما سبق ص٧٤٩ حاشية رقم٤). وأيضًا فى الترجمة اللاتينية لكتاب "دلالة الحائرين": Maimonides, Moreh Nebukim, 1, 72, Dicema positio, fol. 34v, 11. 36-37: "vel esse ignem comburentem" (انظر فيما سبق ص٧٤٩ حاشية رقم ٥).

(٣٦) St. Thomas, sum. Theol. I, 105, 5c: "puto quod ignis non calefaceret". وانظر: In Sent., d. 1. 1, , a, 4c; De Potentia 111, 7c.

(٣٧) الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٧٨.

(٣٨) المصدر السابق، ص٢٧٨ – ٢٧٩، ص٢٨٣.

"برنارد" و"نيقولا" لا يذكران "**القطن**" بل يذكران أن ما يحترق هو "**الكتان** flax فإن دراسة الترجمات اللاتينية للفظ "القطن" سوف تُبيِّن ، فيما أعتقد أن اللفظ اللاتيني "stuppa" الذى استخدمه كل من "برنارد" و "نيقولا" إنما يشير إلى لفظ "القطن" الذى استخدمه "الغزالى".

فى الترجمة اللاتينية لكتاب "تهافت التهافت" التى تمت من العربية مباشرة فى سنة ١٣٢٨م ترجم لفظ "القطن" المستخدم عند "الغزالى" إلى bombax[٣٩] (= βομβυξ و bom-byx) وهو لفظ يعنى فى الأصل "حرير القزّ" ومن ثمَّ يعنى الحرير. أما كيف أصبح ذلك اللفظ العربى بعد ترجمته إلى اللاتينية هو bombax فيمكن تفسيره بفقرة من كتاب "بلينى" : "التاريخ الطبيعى Pliny's Naturalis Historia وتعليق "چان هاردوان" Jean Hardowin عليه فى نشرته للكتاب بباريس سنة ١٦٥٨. فى تلك الفقرة من كتاب "التاريخ الطبيعى" التى تتناول "الكتان المصرى" linum يشير "بلينى" إلى أن ما يُسمّى فى أيامنا بالقطن هو الذى يسميه بعض الناس gossypion ويصفه بأنه "مادة حريرية" bombyx داخل ثمرة تنبت من شجيرة أسفلها يكون مغزولا على هيئة خيوط".[٤٠] وفى تعليق "چان هاردوان" على هذه الفقرة يقول: إن الإيطاليين يسمونها bombace لكننا نحن الفرنسيين نسميها **قُطنا** coton ، ثم يقتبس ما يثبته "يعقوب الفترياكو" Iacobus de vitriaco (+١٢٤٠م) فى أحد كتبه من أن الـ bombax المنتج فى الشرق يُسمَّى عند الفرنسيين **قطنا** coton سواء فى اللاتينية أو فى لغتهم < أى اللغة الفرنسية > .[٤١] وعلى هذا ، فإنه غير مفهوم تماما كيف أن الفرنسى اليهودى "كالونيميوس ابن كالونيميوس" Kalonymus ben Kalonymus الذى ترجم فى سنة ١٣٢٨م كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد إلى اللغة اللاتينية،[٤٢] وهو يعرف أن لفظ القطن coton

(٣٩) Ms. vat. Lat. 2434, fol. 53r, col. I, 1.9.

(٤٠) Naturali's Historia xix, 2, 14.

(٤١) فى التعليق على نص ex interiore bombyce يقول "چان هاردوان":"وهذا على نحو ما يسميه الإيطاليون فى لغتهم Bombace ونقول نحن عنه coton ... ، ويقول Jacobus de Vitriaco, lib.1, cap. 85. توجد هناك فى الشرق بعض البذور التى يجمع منها الناس الـ bombacem الذى يسميه الفرنسيون cotonem . (مقتبس من الطبعة الثانية، ١٧٢٣، مجلد ٢ ص١٥٦ حاشية رقم٣٠).

(٤٢) Steinschneider, Hebr. ubers., p. 330.

هو مجرد رسم للفظ "قطن" فى العربية، قد فَضَّل أن يترجم ذلك اللفظ العربي إلى لفظ bombax اللاتينى الدخيل من اللغة اليونانية .

مهما يكن من شيء ، فبعد قرنين ، أى فى سنة ١٥٢٧، عندما نشر يهودى إيطالى اسمه "كالونيميوس بن داود" Kalonymus ben David[٤٣] ترجمة جديدة فى فينيسيا لكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد والتى تمَّت هذه المرة من الترجمة العبرية للكتاب، فإننا نجده يترجم اللفظ العربى "قطن" ، من خلال التعبير العبرى ha-ṣemer ge-fen،[٤٤] إلى اللفظ اللاتينى stuppa (= στυππη).[٤٥]

وبما أن كلمة stuppa تعنى "الكتّان" أو بالأحرى كتانا من النوع الردىء،[٤٦] فقد يبدو للوهلة الأولى أن استخدام هذا اللفظ، عند مترجم تعبير ṣemer gefen ، كان إما راجعا إلى ١ – أنه لم يعرف بوجود كلمة لاتينية تدل على لفظ "قطن" أو ٢ – إلى ظنّه أن التعبير العبرى ṣemer gefen كان يعنى الكتان. غير أن أيا من هذين السببين ما كان له أن يفسِّر سبب استخدام المترجم لكلمة تدل على الكتّان. وبالنسبة للسبب الأول فمن المؤكد أن المترجم قد عرف استخدام لفظ bombax ترجمة للفظ القطن فى الترجمة اللاتينية الصادرة سنة ١٣٢٨م، لأنه يشير إلى هذه الترجمة وإن يكن بانتقاص نوعا ما، وذلك فى كتابه الذى أهداه إلى الكاردينال "هرقل جونزاجا" Hercules Gonzaga؛[٤٧] ومن الضرورى أنه كان يعرف بدون شك الاستخدام الإيطالى لكلمة bombace بمعنى القطن، ذلك لأن الاستخدام الإيطالى للفظ bombace على هذا النحو، فيما يشهد "چان هاردوان" فى سنة ١٦٨٥م بعد قرن ونصف، إنما كان يرجع على الأقل إلى زمن هذا المترجم .

(٤٣) Ibid., p. 333.

(٤٤) أداة التنكير ha متصلة هكذا بالتركيب ṣemer فى المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الأهلية:
Ms. Bibliothéque nationale, Heb. 910 [3], fol. 162r, col. i, 1.3.

(٤٥) Destructio Destructionum ; in Physicis, Disputatio prima, in Junta's ed. of Aristotelis.. opera, vol. ix (1573), p. 129B.

(٤٦) Pliny, Natur. Hist. xix, 3. 17.

(٤٧) اقتبسه steinschneider فى : Hebr. uebers., p. 333.

وبالنسبة للسبب الثانى، فإن تعبير ṣemer gefen ، الذى يعنى حرفيا، "صوف شجرة العنب"،[٤٨] هو تعبير عبرى قديم يشيع استخدامه للدلالة على القطن.[٤٩] وهناك، فى الحقيقة، مواطن لذلك المترجم، هو الربّى "أوباديا بيرتينورو" Rabbi obadi-ah Bertinoro (+١٥٠٠م) – وهو مؤلِّف لتفسير شهير للـ"**مشنا**"، يشرح التعبير العبرى ṣemer gefen فى : Kil'ayim VII,2 باستخدام اللفظ العربى "القطن"، وهو مأخوذ – فيما هو واضح تماما – من الترجمة العبرية لتفسير "ابن ميمون" للـ"**مشنا**" المكتوب باللغة العربية، هكذا على افتراض أن القارئ الإيطالى اليهودى لهذا التفسير إنما يعرف بما فيه الكفاية كيف يربط بين اللفظ العربى: "القطن" باعتباره تفسيرا للـ semer gefen وبين اللفظ الإيطالى cotone .

وعلى هذا قد يبدو أن المترجم اللاتينى، برغم معرفته أن تعبير ṣemer gefen العبرى يمكن ترجمته بالقطن coton أو بالكلمة اللاتينية bombax . لم يكن يميل إلى استخدام أىٍ من هذين اللفظين: فلم يكن يميل إلى استخدام لفظ "القطن" coton ربما للسبب الذى اقترحته من قبل وهو أن اللفظ لم يكن قد استخدم عند المترجم اللاتينى فى سنة ١٣٢٨م ولم يكن يميل إلى استخدام لفظ bombax ربما بسبب معناه المزدوج، لأن اللفظ ذاته، على نحو ما كان يلفظ، كان أيضا يستخدم فى اللاتينية علامة على الدهشة الساخرة. ولذلك فإن المترجم رأى فى لفظ stuppa بديلاً أكثر ملاءمة لهذين اللفظين، فيما يتعلق باستعماله كمثال على الشيء الذى يحترق بالفعل عند ملاقاة النار، فمن المؤكد أنه كان يستطيع معرفة أن اللفظ stuppa استخدمه ليوكريتس Lucretius مثالاً على ذلك الذى يحترق بسهولة،[٥٠] وأن ذلك اللفظ يوصف عند "بلينى" بأنه الدال على "ذبالات المصابيح"؛[٥١] وربما كان المترجم متأثرًا أيضا باستعمال اللفظ الإيطالى

(٤٨) انظر وصف "بلينى" لأشجار القطن بأنها "أشجار حاملة للصوف" (Lanigerae arbores) والتى قد يُظن أن أوراقها ، لصغرها، هى أوراق العنب (Nat. Hist. xii, 21, 38.).

(٤٩) Immanuel Löw, Die flora der Juden, 11, pp. 238 ff.

(٥٠) De Rerum Natura vi, 880.

وانظر أيضا استخدام كلمة stupa فى الترجمة اللاتينية لـ"إشعيا" (٣١:١) (وهو ما اقترحه الأستاذ مورتون سميث Morton smith).

(٥١) Natur. Hist. xix, 3, 71.

stoppa مثالاً على الشيء السهل الاشتعال، على نحو ما يستخدم، مثلا، في القول الشائع: "أنْ تُشعل النار بكتان جاف": Spegnere il fuoco colla stoppa ، والذي كان يُقصد به: أنْ تفعل من شر يسير شراً أكبر. وربما لأنه لم يرد أيضا استخدام أي لفظ يدل على معنى القطن كمثال على الأشياء التي تشتعل لأن القطن لم يكن ينمو في إيطاليا وعلى اعتبار أنه شيء مستورد فقد كان ثمنه غاليا إلى حد أنه لم يستخدم في الإشعال. ويجب ملاحظة أن "يهودا اللاوي" ، الذي ازدهر في إسبانيا في القسم الأول من القرن الثاني عشر الميلادي، قد استبدل في فقرة من كتابه "خزاري" Cuzari، والتي بيَّنت أنه كان يقصد بها الإشارة إلى إنكار "الغزالي" للسَّببية، "قطعة من الخشب" بـ"القطن" كمثال على ذلك الذي يحترق بملاقاة النار.[٥٢] والسبب في هذا عند "اللاوي" ، فيما يفترض ، هو نفس السبب الأخير الذي كنت قد اقترحته ، في حالة استخدام "الكتان" بدلا من "القطن" عند المترجم اللاتيني في سنة ١٥٢٧م.

في ضوء هذا كله، من حقنا أن نفترض أن لفظ stuppa عند "برنار" و"نيقولا" كان له بالمثل أصل في استخدامه كبديل للفظٍ يعني "القطن" الذي ذكره "الغزالي" في مناقشته لمشكلة السببية. وربما يكون هذا قد حدث بإحدى طريقتين: فلربما يكون لفظ stuppa قد حلَّ محل اللفظ العربي "**القطن**" في ذلك المصدر اللاتيني الأسبق وهو ترجمة "تهافت الفلاسفة" للغزالي، الذي أشار إليه "ألبرت الأكبر" – على افتراض أنه كان مصدر معرفة "برنارد" و"نيقولا" باستعمال "الغزالي" له كمثال على السببية، أو قد يكون كل من "برنارد" و "نيقولا" ذاتهما قد أوردا لفظ stuppa بدلا من اللفظ bombax في الترجمة اللاتينية لكتاب ابن رشد "تهافت التهافت" التي ظهرت سنة ١٣٢٨م، على افتراض أن تلك الترجمة كانت هي مصدر معرفتهما باستعمال "الغزالي" له كمثالٍ على السببية .

---

(٥٢) انظر فيما سبق، Cuzari v, 20, p. 338, 1. 6; p. 339, 1.3.



الفصل الثامن

سبق التقدير الإلهى والإرادة الإنسانية الحرة

(الجبر والاختيار)



مقدمة

فى القرآن تمييز ملحوظ بين الآيات المتعلقة بسلطان الله على ما يحدث فى الكون - بما فى ذلك ما يحدث للبشر - وبين الآيات المتعلقة بسلطان الله على أفعال البشر. فبالنسبة للآيات الأولى ، هناك أساسًا آيات مثل : ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ يُحْيِى وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ .. وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾. (سورة الحديد : ٢-٣)؛ ﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ..﴾(سورة الأنعام : ٢)؛ ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِى الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾. (سورة هود: ٦). أما فيما يتعلق بسلطان الله على الأفعال الإنسانية، فهناك آيات متعارضة contradictory(*) . هناك آيات تؤكد سبق التقدير الإلهى المطلق absolute predestination، مثل: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ ..﴾(سورة يونس: ١٠٠)؛ ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(سورة الإنسان: ٢٩-٣٠) . وسبق التقدير متضمَّن أيضا فى آيات مثل: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى السَّمَاءِ ..﴾ (سورة الأنعام: ١٢٥)؛ ﴿.. خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ..﴾ (سورة البقرة: ٧). ويمكن أن نلحظ أيضا أنّ سبق التقدير متضمَّن فى الآية : ﴿... وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المنافقون:١١). لكن الحرّية الإنسانية التامة مؤكَّدة

(*) ورد فى الأصل تعبير: contradictory statements ، أى آيات يناقض بعضها بعضاً وبحيث لا يمكننا، على زعم المؤلف، أن نعرف منها موقف القرآن الكريم من الحرية الإنسانية صراحة. (المترجم)

فى آيات مثل: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ..﴾(سورة الكهف: ٢٩)؛ ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (سورة طه: ٨٢). وحرّية الإرادة الإنسانية متضمّنة فى آيات تكون فيها الهداية والختم على القلوب والسمع والأبصار تالية لما يفعله الإنسان باختياره. وكذلك أيضا الآيات: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ ..﴾(سورة النحل: ١٠٤)؛ ﴿.. وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ (سورة البقرة: ٢٦)؛ ﴿.. كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (سورة غافر:٣٥) .

---

(١) القائلون بسبق التقدير الإلهى (الجبريون)

أُسست أولى المحاولات لصياغة نظرية عن الفعل الإنسانى على تلك الآيات التى تؤكِّد سبق التقدير الإلهى. ويمكن فهم الصورة التى كانت عليها تلك النظرية من مصادر ثلاثة ترجع كلها إلى ما قبل منتصف القرن الثامن الميلادى وهى : أولا، مجموعة من الأحاديث النبوية التى نقلها بعض الأفراد عن "محمد"؛ ثانيا، عبارة لـ "جهم بن صفوان" عن نظرية سبق التقدير الإلهى؛ ثالثا. مناظرة متخيَّلة لـ"يحيى الدمشقى" بين مسيحى ومسلم.[١]

فى الأحاديث النبوية ، هناك فيما يتعلَّق بسبق التقدير الإلهى تأكيد للتكافؤ من جهة سبق التقدير الإلهى، بين الأفعال الإنسانية وبين الأشياء التى تحدث للبشر . فأحد الأحاديث الذى يأتى بروايات متعددة ، يأتى فى رواية منها على النحو التالى: " إن أحَدَكُم يُجْمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوما .. ثم يُرسَلُ الملك فيَنْفخُ فيه الروح".[٢] ثم يُقال إن الملك يسأل الله عن مصير "النُطفة" ما نقرأه فى رواية من الروايات على هذا النحو: "يارب أشقىّ أو سعيد فيُكْتبان. فيقول أى رَبٍّ أذكر أو أنثى فيُكتبان. ويُكتب عمله، وأثره ، وأجله ورزقه ثم تُطوى الصحف فلا يُزاد فيه ولا يُنقص".[٣] وأخيرا، ينتهى الحديث ، فى الرواية المثبتة، على هذا النحو: "فوالذى لا إله غيره، إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنَّة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذِراع، فيَسْبقُ عليه الكتاب فيعمل

(١) انظر: Edward E. Salisbury, "Materials for the History of the Muhamadan Doctrine of Predestination and Freewill", AJOS, 8 (1866), 103. - 181.
والفقرات المشار إليها فى الحواشى أرقام: ٢، ٣، ٤ فيما يلى مقتبسة من ص ١٢٣-١٢٤ وتلك الفقرات المشار إليها فى الحاشية رقم ٩ مقتبسة من ص١٣٩. وانظر أيضًا : Wensinck, "Muslim Creed", pp.54- 556; watt, "Free will", pp. 17-19.

(٢) مسلم بن الحجَّاج: "الصحيح"، ٤، كتاب القدر، ص٢٠٣٦.

(٣) المصدر السابق، ص، ص٢٠٣٧.

يعمل أهل النار فيدخلها وإنَّ أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراعٌ ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنَّة فيدخلها".(٤)

تتجلَّى دلالة هذه الأحاديث النبوية عندما نقارنها بالتقاليد الرّبانية الآتية: قال R.Johanan ... "أشار الله تبارك وتعالى إلى المَلَك الموكول بالجنين، والمسمَّى "ليْلى" Laylah ، قائلا له: اعلم أنه قد تكوَّن الليلة إنسان من نطفة فلان وفلانة . فاعلم ذلك لخيرك واعتن بهذه النطفة.. فيأخذ المَلَك على ذلك النطفة ويأتى بها أمام الله الذى يوجد العالم بكلمته، ويقول لله تعالى: لقد أطعت ما أمرتنى به، لكن ماذا سيُكتب لهذه النطفة ؟ وعند ذلك يكتب الله تبارك وتعالى ما سيكون للنطفة فى النهاية، ذكر أو أنثى، ضعيف أو قوى، فقير أو غنى، قصير أو طويل، قبيح أو جميل، مكتنز أو نحيل، مهيب أو حقير، كذلك يكتب الله كل ما سوف يكون له . لكن الله لا يُقرِّرُ هل يكون صالحا أم طالحا، لأن الله يترك هذا الاختيار لقدرة الإنسان نفسه ، كما هو مكتوب : انظر قد جعلت اليوم قدَّامك الحياة والخيرَ والموت والشر (سفر التثنية، الإصحاح الثلاثون:١٥) ، وعلى ذلك فالله تبارك وتعالى يشير إلى المَلَك الموكول بالأرواح [الحيَّة] قائلاً له: احضر روح فلان وفلان، الذى هو الآن فى الجنة ... فيمضى الملك على ذلك ويُحضر الروح فى حضرة الله تبارك وتعالى .. وفى الحال يقول الله تبارك وتعالى للروح : ادخلى النطفة التى وُكلت إلى المَلَك كذا وكذا.(٥)

وهناك عبارة مناظرة لـ"حانينا بن بابا"Hanina b. papa، من المحتمل أن تكون مستندة إلى عبارة أسبق، وتقرأ كما يلى : "اسم المَلَك الموكول بالجنين هو "ليْلى" Lay-lah . يتناول الملك نُطفةً ويضعها أمام الله تبارك وتعالى ، قائلا : ياربَّ العالمين، ماذا تدَّخره لهذه النُطفة؟ أمُقَدَّر لها أن تُحدث رجلاً قويًا أو رجلاً ضعيفا، رجلا حكيما أو رجلاً سفيها ، رجلاً غنيا أو رجلا فقيرا؟ وهو لا يسأل ، على أية حال، هل سيحدث عن النطفة رجلاً طالحاً أو رجلا صالحا. وهذا يؤيد رأى ر. حانينا [بن حاما]، لأن ر. حانينا" [ابن حاما] قال: "كل شىء فى مقدور السماء ما عدا الخوف من السماء".(٦)

(٤) المصدر السابق ، ١، ص٢٠٣٦.

(٥) Tanhuma: Pekude 3.

(٦) Niddah 16b . وليس من الواضح إذا ما كانت العبارتان الأخيرتان قسما من عبارة أصلية لـ"ر. حانينا. بن بابا" أو هما تعليق مضاف على تلك العبارة. وقد ترجمتهما كما لو كانتا قسماً من العبارة الأصلية.

وهناك أيضا العبارتان الربّانيتان التاليتان المتصلتان بالموضوع وهما:

"قبل تشكُّل الجنين بأربعين يوما ، ينطلق صوت سماوى يقول: ابنة فلان وفلانة لفلان بن فلان".(٧)

"إن الله جعل هذا مع ذاك" (سفر الجامعة، الإصحاح السابع : ١٤). ويُشير هذا إلى "النار" و "الجنة". ما المسافة بينهما ؟ إنها بعْرض الكف"(٨).

إن التماثل بين الأحاديث النبوية والفقرات الربّانية فى الدافع وفى صورتهما الحرفية كذلك لافت للنظر تمامًا . فهناك المَلَك الذى يسأل الله عن مصير النُطفة. وهناك أيضًا الملاك الموكول بالروح التى تُنفخ فى النُطَف إما بواسطة المَلَك نفسه فى الحديث النبوى، أو بواسطة الله نفسه، فى التقليد الربّانى. وهناك الأربعون يوما إما قبل خلْق الجنين فى بطن أمه، فى الحديث النبوى ، أو قبل تشكُّل الجنين، فى التقليد الربّانى. وهناك أيضا مسافة الذراع بين العاصى والنار وبين الخيِّر والجنَّة فى الحديث النبوى، ومسافة عَرْض الكفّ بين النار والجنَّة فى التقليد الربّانى. لكن هناك فرق واضح ، من الناحية اللاهوتية، بين الحديث النبوى وبين التقليد الربّانى. ففى التقليد الربّانى يوجد تمييز بين ما يَحْدث للإنسان وبين ما يفعله الإنسان، وعلى حين أن الأول مُقَدَّر ، فإن الأخير متروك لاختيار الإنسان. ولا يوجد فى الحديث النبوى مثل هذا التمييز. فالفعل الإنسانى مقدَّر مثل كل حوادث الحياة الإنسانية. وعلى أساس هذا كله فهناك ما يُغرى المرء بأن يقترح أن الأحاديث النبوية قد صيغت من منطلق معرفة المصادر الربّانية ومن منطلق المعارضة لها .

نفس الاختيار من جانب أوائل المسلمين لآيات القدر ‹ سبق التقدير الإلهى › فى القرآن مُفضِّلين إياها على آيات الحرية إنما يظهر بوضوح أيضا فى "أحاديث" أخرى كثيرة . وها هو أكثرها ظهوراً، والذى يُروى كذلك بروايات عدَّة . إحدى هذه الروايات تقرأ كما يلى: "قال رسول الله ‹ صلى الله عليه وسلم › احتجَّ آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنتَ أبونا خيَّبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم أنت موسى اصطفاك الله

(٧) Sotah 9 a; sanhedrin 27 a.

(٨) Ecclesiastes Rabbah on Ecc. 7: 14.

وانظر: Pesikta Rabbati (ed. F. Friedmann), p. 201 a.

بكلامه وخطَّ لك بيده – أتلومني على أمر قَدَّره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ ‹ فقال النبى صلى الله عليه وسَلَّمَ › فحجَّ آدمُ موسى.[٩]

بعد أن يورد "الأشعرى" هذا الحديث وغيره ، ينتهى إلى القول بأن "هذه الأحاديث تدل على أن الله عزَّ وجل علَم ما يكون أنه يكون وكتبه؛ وأنه قد كتب أهل الجنة" و "أهل النار"، وخلقهم فريقين: فريقًا فى "الجنة" وفريقا فى "السعير".[١٠]

وكما توجد فى الأحاديث محاولة لبيان أنه لا يوجد فرق بين ما يحدث للناس وبين أفعال الناس، يحاول "جهم بن صفوان" كذلك بيان أنه لا يوجد فرق بين ما يحدث للناس عموما وبين أفعال الناس. ويزعم أنها كلها مخلوقة لله خلقا مباشراً ودون انقطاع، وأنه لا فعل فى الحقيقة لغير الله وحده فهو الفاعل الذى يخلق الأفعال فى الإنسان كما يخلقها فى سائر الجمادات كما يُقال أثمرت الشجرة وجَرى الماء وتحرَّك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيَّمت السماء وأمطرت واهتزت الأرض فأنبتت، إلى غير ذلك.[١١] حقا، يُقال إن الإنسان مختلف عن الجمادات فى أنه يملك **قوة وإرادة واختيارا**، غير أن الله ، هنا ، أيضا ، هو الذى "يخلق للإنسان **قوة** كان بها الفعل وخلق له **إرادة** للفعل **واختيارا** منفردا له بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا ولونا كان به متلونا".[١٢] باختصار، "الإنسان **مجبور** فى أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار".[١٣] وتبعا "لجهم "، كذلك، "الثواب والعقاب جَبْر كما أن الأفعال **جَبْر**"، وزيادة على ذلك قال "جهم" إنه "إذا ثبت الجبْر، فالتكليف أيضًا كان جَبْرا".[١٤]

إن نفس هذا التأكيد لإنكار وجود أى فرق بين أفعال الإنسان وبين الأشياء التى تحدث فى العالم باعتباره الخاصية الأساسية للعقيدة الإسلامية فى سبق التقدير الإلهى هو ما نجده فى المناظرة التى تخيَّلها "يحيى الدمشقى". فالمشكلة ، فى تلك المناظرة المتخيَّلة

(٩) مسلم بن الحجَّاج: "صحيح مسلم" ، "كتاب القدر"، ١٣ ص٢٠٤٢– ٢٠٤٣ .
(١٠) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٨٧.
(١١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٧٩؛ الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٠-٦١.
(١٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٧٩.
(١٣) الشهرستانى: "الملل والنحل" ، ص٦٠ .
(١٤) المصدر السابق، ص٦١.

كما صيغت فى سؤال يسأله المسلم للمسيحى، هى: هل أنت تتمتع بإرادة حرة، وهل أنت قادر على فعل ما تشاء؟"[١٥] ويقول المسيحى مجيبا المسلم: إن الله قد صوَّره وجعل له إرادة حرة، وتلك الإرادة الحرّة التى شُكِّل بها تجعله قادرا على فعل الخير أو الشر وأنه مستحق بسبب حرية إرادته للثواب على فعله للخير وللعقاب على فعله للشر. وهو يذكر أيضا فى أثناء مناقشته، أن الإنسان يكون بارتكابه للشر واقعاً تحت تأثير الشيطان. وعلى أية حال، فإنه لا يذكر أن الله يساعده أحيانًا فى فعله للخير. وعلى العكس من هذا، فإن المسلم يزعم ، وفق ما يصوغ المسيحى رأيه <فى المناظرة>، أنه "فى فعله للخير وللشر إنما يصدر عن مشيئة الله"،[١٦] أى أن أفعاله مقدّرة له سلفا.

ويمكن أن يُفهم ، من نفس المناظرة ، أن مشكلة الحرية الإنسانية كانت جزءًا من مشكلة أعم هى ما إذا كان الله يفعل فى العالم من خلال علل وسيطة <أم أنه يفعل ما يفعله فى كل مرة مباشرة>. ففى تلك المناظرة ، يقول المسيحى، أنه بعد أيام الخلق الستّة قام الله بكل العمليات الطبيعية من خلال علل وسيطة، والإنسان، بما هو أحد هذه العلل الوسيطة، يفعل ما يفعله بإرادة حرة. ويقول المسلم ، على العكس من هذا، إنه حتى بعد أيام الخلق الستّة يخلقُ الله كل ما يحدث فى الطبيعة خلقا مباشراً، حتى أن كل فعل إنسانى، ينسبه المسيحى إلى الإنسان نفسه باعتباره فاعلاً مختاراً ، ينسبه المسلم إلى الله.[١٧]

فى أثناء المناظرة، يدفع المسيحى، ضد إنكار حرية الإرادة، بما يعتبره الحجة الرئيسية، كما سنرى. وهو يحتجُّ فى الواقع بأنه لو لم يكن الإنسان حرا، فسوف يكون الله، إذن، غير عادل فى عقابه أو فى أمره بمعاقبة من يرتكبون الشرَّ.[١٨] ويشير المسيحى إلى حجة أخرى وهى عدم الاتساق بين افتراض أن يكون الله أراد للعاصى مقدَّما أن يرتكب بعض الخطايا وبين كونه لا يريد للخاطئ أن يرتكب تلك الخطايا، وهو ما تتضمَّنه النواهى الموحاة عن ارتكاب تلك الخطايا.[١٩]

(١٥) John of Damascus, Diputatio christiani et saraceni (PG 94, 1589c).
(١٦) Ibid. (15922 A).
(١٧) Ibid. (1592 B - 1593B).
(١٨) Ibid. (1592 - AB).
(١٩) Ibid. (1593 C).

هذا ما يمكن أن يفهم باختصار وعلى وجه العموم من بيان "يحيى الدمشقى" للرأى السائد بين أوائل المسلمين عن سبق التقدير الإلهى والإرادة الإنسانية الحرَّة . فليس ثمت فرق بين الفعل الإنسانى وبين أى فعل من أفعال الطبيعة . فالفعل الإنسانى، شأنه شأن أى فعل آخر من أفعال الطبيعة، سواءٌ منه الفعل الصالح أو الطالح، مُقدَّر من الله سلفا ومخلوق له خلقا مباشرا .

من هذه الروايات، الباطنة والظاهرة على السواء، نفهم أن الصيغة الأصلية لمذهب سبق التقدير predestinarianism كانت هى تلك التى يصفها "جهمٌ" نفسه وصفا حاسماً بلفظ الجبر Compulsion . غير أنه كان من الطبيعى تماماً أن ينشأ هنا السؤال الآتى. كيف حدث أن اختار أوائل المسلمون متابعة آيات الجبر بدلا من آيات الحرية وفى القرآن، كما رأينا، آياتٌ تؤكد الحرية كما أن فيه آيات تؤكد الجبر؟ اقترح "شراينر" Schreiner فى سنة ١٩٠٠ إجابة على هذا السؤال؛ وعلى أساس من الدليل الى أورده بعض الباحثين، ومن بينهم "جولدتسيهر" Goldziher عن وجود اعتقاد بالجبرية بين العرب قبل الإسلام ، يقول فيها "شراينر": فيما يتعلق بحرية الإرادة : ليس هناك شك فى أن مفهوم القدر كان منتشراً بين العرب الوثنيين، وآيات القرآن [على العكس] لم تكن قادرة على تنحيتهم بعيداً عنه". ويضيف قائلاً أيضاً إنه فيما بعد، وفى حالة عرض "الأشعرى" لآرائه فى القدر كان هنالك التأثير المضاف للجبرية الفارسية Persian Fatalism.(٢٠) ومن الواضح أن "جولدتسيهر"، كان يتمثل نفس الاعتقاد الجبرى عند العرب قبل الإسلام ، والذى يشير إليه فى سنة ١٩١٠ باعتباره "تقليداً أسطوريا" mythological tradition، وذلك عندما يتحدث عن الجدل حول مشكلة حرية الإرادة فى الإسلام ، وذلك فى قوله : "مع أن القرآن استطاع أن يُقدِّم حجج كلا الفريقين، فمازال هناك تقليد أسطورى ، هو الذى ربما كان قد تطوَّر منذ وقت مبكر جداً باعتباره نوعا من "الهجادا"(*) hagahad فى الإسلام، أو ربما كان قد ظهر أولاً فى ثنايا هذه المناقشات التى شجعت القائلين بالجبر determinists – وهى تلك المناقشات لا يمكن

(٢٠) Schreiner, Studien über Jesch'a ben Jehuda, p. 11.

(*) **الهجادا**: هى الجزء الأسطورى من التلمود. (المترجم)

أن نحدد لها تواريخ دقيقة".[٢١] ويذهب "وات" Watt إلى أبعد من ذلك.[٢٢] فهو لا يجد فى الحديث النبوى تفضيلاً لآيات الجبر على آيات الحرية الواردة فى القرآن بل يجد انحرافًا حتى عن آيات الجبر فى القرآن ذاته. يقول "وات": "إن القرآن كتاب "توحيدى" theistic بكل ما فى الكلمة من معنى"، على حين أن "الأحاديث ، مع أنها تذكر "الإله" ‹ الواحد › فإنها تميل فى بعض الأحيان إلى أن تكون إلحادية"atheistic[*] " هذه التصورات المجرّدة ‹ غير المشخصة › impersonal ، وبالأحرى الإلحادية؟، فيما يضيفُ "وات" قائلا، هى فى الواقع إحياءً للاعتقاد السابق على الإسلام بوجود مجرد للقدر impersonal Fate . وللتدليل على أن العرب قبل الإسلام كانوا يعتقدون بوجود

(٢١) Goldziher, volesungen, 111, 4, pp. 95 - 96 (English, p. 101).

(٢٢) Watt, Free will, pp. 19 ff.

(*) إن ما يذكره "مونتجمرى وات"، ويقتبسه المؤلف هنا، من أن "الأحاديث النبوية تميل فى بعض الأحيان إلى أن تكون إلحادية "at times tend to be atheistic"، تعبير غير موفق . فمن الواضح أن يستهدف التأكيد على وجود تباين حقيقى بين تعاليم القرآن وبين ما تتضمنه الأحاديث النبوية أحيانًا؛ ذلك أن الأحاديث النبوية تميل إلى مفهوم للقدر المهيمن – على نحو ما كان سائدًا قبل الإسلام – وهو مفهوم لا متسَّع فيه لحرية إنسانية على الحقيقة. ومعلوم أن القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف هما معا مصدر العقيدة الإسلامية الصحيحة وهو ما يلزم معه أن تكون طاعة الله سبحانه وتعالى مقرونة على الدوام بطاعة نبيّه الكريم عليه الصلاة والسلام؛ وبحث لا يُقبل من مسلم أنْ يتوقَّف عن قبول ما صح من أقوال الصادق الأمين انصياعًا لأمر الله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (سورة آل عمران:٣٢) ، وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (سورة آل عمران: ١٣٢) ، وقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ (سورة المائدة:٩٢) ، وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (سورة الأنفال: ١) ، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ..﴾(سورة محمد: ٣٣) وقوله تعالى: ﴿.. وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (سورة الحَشْر:٧). ولأن الحديث النبوى الشريف وحيٌ إلهى كذلك – إن لم يكن بنصِّه فبمعناه – فإنه يجيىء تفسيرًا وتفصيلاً للقرآن الكريم .

ومن المقرر عن ذوى العقول الراجحة أنه لا يُقبل حديث يتعارض مع ما جاء فى القرآن الكريم إذ الحق لا يُضاد الحق. وجهود علماء الحديث فى تحرى الدقة فى توثيق الحديث الصحيح متنًا وسندًا والتنبيه إلى درجاته فى التوثيق هى أوضح من أن نُنوِّه بها فى هذا المقام ويكفى أن نشير إلى موقفهم من أحاديث الآحاد التى لا يرون العمل بها فى مجال العقائد. وأنْ يتقول البعض بعد ذلك كله على أحاديث الرسول فيرون أنها تميل أحيانًا إلى أن تكون إلحادية فتجانب بذلك طبيعة القرآن فما هى إلاّ دعوى ساقطة لا برهان عليها. ولا حجة بالطبع لِمَنْ يقيم دعواه على أحاديث المُدلِّسين. (المترجم)

قدر لا مشخص يعتمد "وات" على بعض الدارسين المحدثين للإسلام الذين حاولوا بيان أن تشخيص الزمان فى الشعر الجاهلى إنما يتضمَّن حقا تصورا للقدر مماثلاً لذلك التصور الموجود فى "الميثولوجيا اليونانية".

ليس هناك شك، فيما أعتقد، فى أن المرء لو شرع فى التدليل على أن النظرة الجبرية فى "السُّنة" Muslim tradition هى إحياء لقدرية ما قبل الإسلام، فسوف يكون من السهل عليه أن يلاحظ سمة إلحادية فى السُّنة على الرغم مما تذكره عن الإله <الواحد> غير أننى لا أعتقد أنَّ منْ يقرأ الأحاديث النبوية، بدون مثل هذا القصد المسبَّق، يمكن أن يجدَ فيها أى انحراف عن التوحيد الذى جاء به القرآن. بل على العكس تمامًا ، سوف تبدو كلها < أى الأحاديث النبوية > للقارئ العادى محاولات للتحدث بجلال الله ولتصوير قدرته المذكورة فى القرآن. ولا أعتقد أن أحدا ليس على دراية بمذهب القدر عند أهل السُّنة المتأخرين وبالاعتقاد اليونانى الأسبق بربات القدر الميثولوجية الثلاث سوف يرى فى التشخيص الشعرى للزمان – قبل الإسلام– اعتقاداً بالقدر فيه من القوة ما يكفى ليكون حيًّا فى الوضع الدينى الجديد الذى دَشَّنَه ظهور الإسلام. ومن الواجب على المرء أن يعرف ، فضلاً عن ذلك، لماذا لم يكن هناك إحياءٌ مماثل لجبرية أوائل مَنْ تَحوَّلوا مِنْ اليونان إلى الديانة المسيحية والذين كانوا يعتقدون قبل تحولهم إما بالقدر وفق النمط الدينى الشائع أو بالقدر وفق النمط الفلسفى المتعقَّل والذى جاء التعبير عنه فى صورة اعتقاد بقوانين صارمة للطبيعة. ولئن كان الوثنيون اليونان الجبريون قد استطاعوا فى اتصالهم بالتصور الفيلونى Philonic عن الحرية أن يتبنوا دون أى ارتياب ذلك الرأى ، فلماذا لم يستطع مَنْ يُسمَّون بالقدريين مِن الوثنيين العرب أن يفعلوا نفس الشيء عندما وقفوا على التصور المسيحى المماثل للحرية الإنسانية؟

إن التفسير الأكثر احتمالا لتفضيل أوائل المسلمين لآيات سبق التقدير < الجبْر > نجده فى تلك الآيات التى يظهر فيها "الإله" الحق فى الإسلام – فى مقابل آلهة ما قبل الإسلام المزَّيفة – بما هو الإله الغالب والمسيطر على الآلهة المزعومة التى لا سلطان لها،[٢٣]

(٢٣) انظر فيما سبق ص ٦٧١ وما بعدها.

وذلك على نحو ما نجده فى الآيات التالية: ﴿.. وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيراً (٥٤) وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ ..﴾ (سورة الفرقان: ٥٤-٥٥)؛ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ ..﴾ (سورة الروم: ٣٩)؛ ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ..﴾ (سورة يونس: ٣٤). فالقدرة هى على هذا ، الخصيصة الرئيسية للإله الحق، وهكذا كان يجب أن تؤخذ كل الآيات التى تتحدث عن قدرة "الله" بما فى ذلك الآيات التى تتحدث عن قدرته على أفعال الإنسان، على أنها معيار الاعتقاد الصحيح. وحتى فى اليهودية، مع كل تأكيدات الربَّانيين rabbis على الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية ، فإنه لاتزال هناك شهادة "ابن ميمون" بأنه، على الرغم من عدم وجود معارضة صريحة لهذا الاعتقاد بين اليهود، "فمعظم غير المتعلمين (الجاؤنين golemim) من بين اليهود يقولون إن الله يكتب للإنسان فى بدء تكوينه [وهو جنين فى رحم أمه] هل سيكون صالحا أم طالحا".(٢٤) وهكذا أدى النظر العقلى البسيط والحماس الزائد لتصور القُدرة الإلهية بهؤلاء اليهود إلى اعتقاد بسبق التقدير الإلهى ‹ الجَبْر › الذى كان مناقضا لتعاليم دينهم.

ويبدو أن النظر العقلى البسيط والحماس الزائد لتصور القدرة الإلهية المطلقة هو الذى يعتبره "ابن ميمون" أيضا السبب فى نشأة مذهب القدر predestinarianism فى الإسلام، لأنه، فى نفس الفترة، وهو يشير بالمثل تماما إلى أصحاب القدر فى الإسلام يزاوج بينهم وبين معظم غير المتعلمين من اليهود، أولئك ، الذين يصفهم بأنهم "الجُهَّال (tippeshim) بين غير اليهود gentiles" ويستخدم "ابن ميمون" هنا اللفظ العبْرى tippeshim ، كما فسَّرته من قبل،(٢٥) على أنه يكافئ فى العربية ألفاظ "البُلْه" و"الجاهلين" أو "الجُهَّال" وهى الألفاظ التى استخدمها هو نفسه وصفا للجهلاء الذين لا يطبِّقون العقل فى فهم تعاليم الدين وربما كان يستخدمه أيضا باعتباره يكافئ اللفظ العربى "حُمْق" الذى أُستخدم عند المعتزلة بمعنى مماثل فى وصف خصومهم الذين رفضوا تطبيق العقل فى فهم النقل.

(٢٤) Mishneh Torah, Teshubah v. 2.

(٢٥) انظر فيما سبق ص ١٦٥ وما بعدها.

إن التناقض بين القدرة المطلقة للإله الحق فى الإسلام وبين عجز آلهة ما قبل الإسلام المزَّيفة الكامن على هذا النحو فى القرآن هو الذى أدَّى إذن إلى تفضيل آيات القدر فى القرآن على آيات الحرية . وقد رأينا من قبل، بالمثل، كيف ساهم التقابل الكامن فى قلب القرآن بين الإله الحق فى الإسلام وبين الأصنام الموجودة قبل الإسلام فى تفضيل أوائل المسلمين لآيات التنزيه anti-anthropomophic verses على آيات التشبيه anthropomorphic الواردة فى القرآن.(٢٦) وكما هو الشأن فى تفضيل آيات التنزيه،(٢٧) كذلك كان الشأن أيضا فى تفضيل آيات القدر، فمنذ البداية صرَّحوا بالنسبة لكل الآيات المضادة contrary(*) لتلك الآيات التى فضَّلوها إنه لا يمكن تفسيرها وإن أى مناقشة لها توسم بأنها هرطقة heresy لكن فيما بعد ظهر منهج من المناهج لتأويلها. وكان مثل هذا المنهج فى التأويل ، كما سنرى ، هو نظرية الكسب التى تبنّوها واستخدموها على أنحاء مختلفة.(٢٨)

هكذا تَمَّ تفضيل آيات القدر فى القرآن على آيات الحرّية، وهكذا وصف "جَهْم" سبق التقدير الإلهى فى القرآن Koranic predestinarianism بأنه جَبْر Compulsion-ism . وبمرور الوقت، كما سنرى، (٢٨أ) فإن المعبِّرين عن مذهب القدر قد رفضوا إطلاق لفظ "جبرية" عليه مشيرين إليه بازدراء على أنه الرأى المهمَل الذى قال به الجهمية. وظل أصحاب مذهب القدر على اعتقادهم بأن أفعال الإنسان مخلوقة لله، ومن ثمَّ كانوا يُذكِّرون على الدوام بالحجتين اللتين أثارهما "يحيى الدمشقى" من قبل ضد القائلين بـ"القدر" ، أى الحجة التى ترى من الجور فى حق الله أن يعاقب على أفعال أجبرهم عليها والحجة التى ترى أنه ليس من الاتساق أن يأمر الله الناس بفعل أشياء معيَّنة

(٢٦) انظر فيما سبق ص٤٩ وما بعدها .
(٢٧) انظر فيما سبق ص ٣٠٢ وما بعدها .

(*) ليس فى آيات القرآن ما يتناقض أو يتضاد مع غيره من الآيات بأى وجه من الوجوه. بل إن طبيعته المتّسقة وتنزهه عن الاختلاف أو التضارب هى آية من آيات إعجازه الفارقة له عن أى كلام يصدر عن المخلوقين.

(راجع ما أثبتناه فى تعليقنا على ما أورده المؤلف فى بداية هذا الفصل) . (المترجم)

(٢٨) انظر فيما يلى ص ٨٥٣ وما بعدها .
(٢٨أ) انظر فيما يلى ص ٨٥٩ - ٨٦٠ وما بعدها .

يحبها وينهاهم عن أشياء بعينها يبغضها فى الوقت الذى يجبرهم على عصيان تلك الأوامر . غير أنه قد أجيب على هذه الحجج مع الوقت. والإجابة التى أوردها "ابن رشد" منسوبةً إلى الأشاعرة، على هاتين الحجتين تتبدى على النحو التالى:

فيما يتعلَّق بالحجة المأخوذة من دفع الجَوْر عن الله تعالى، فإن الأشعرية ، وفقًا لما يراه "ابن رشد" قد "التزموا أنه ليس ها هنا شيء هو فى نفسه عدل ولا شيء هو فى نفسه جور". والفعل يكون عادلاً أو جائرًا فحسب بالإشارة إلى كونه طاعة لإرادة الله أو عصيانا لها. وعلى ذلك ، فلا يمكن لأحد أن يقول إن الله يفعل الجور عندما يقضى بمعاقبة إنسان على فعل شيء قضت مشيئته ‹ تعالى › على هذا الإنسان أن يفعله .(٢٩) وبعبارة أخرى فإن لله تصورًا للعدل لا يمكن لنا أن نعرفه .

وفيما يتعلق بالحجَّة التى تذهب إلى أن سبق التقدير يتضمن أن الله يُجبر الإنسان على فعل مالا يرضاه الله نفسه، فإن الأشعرية، وفق ما يقرُّره "ابن رشد"، يتجرأون على القول بأنه "لا يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده".(٣٠)

---

(٢٩) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" ، ص ١١٣ .
(٣٠) المصدر السابق ، ص١١٤ .

(٢) القائلون بحرية الإرادة الإنسانية

على حين لا يظهر المسلمون، فى المناظرة المتخيَّلة بين مسيحى ومسلم التى ألَّفها "يحيى الدمشقى" فى بداية القرن الثامن الميلادى، إلاَّ قائلين بالجبرْ Compulsionists،[١] فالدليل قائم على أنه قد وجد بين المسلمين فى ذلك الوقت مَنْ قالوا بحرية الإرادة الإنسانية، أو من قالوا، وفقـًا للتعبير الشائع من قبل، إن للإنسان قدرة على الفعل. إذْ يُقال إن "مَعْبَدا الجُهَنى" ، المتوفى سنة ٦٩٩م، كان أول من بدأ النقاش حول قدرة الإنسان. إن رأيه فى الموضوع ليس معروفا على الحقيقة،[٢] كما لا يُعرف الكثير عن رأى تلميذه الحسن البصرى.[٣] لكن، بدءًا من "غَيْلان الدمشقى" (+٧٣٠م) تكثر الرويات عن آراء أولئك الذين سلَّموا بحرية الإرادة الإنسانية.[٤]

وقبل أن نبدأ بمناقشة رأى القائلين بحرية الإرادة فيما يتعلق بقدرة الإنسان على الفعل، دعنا نبين وضعهم لمسألة القدرة الإلهية. فالقاعدة الأساسية هى أن القائلين بحرية الإرادة، قبلوا ما يقوله القرآن عن سلطان الله المطلق على نظام الطبيعة. وآمنوا، باستثناء "النظَّام" و"معمَّر" اللذين سلَّما بوجود قوانين للطبيعة وبعلل ثانوية ‹ فاعلة ›،[٥] مع بقية المتكلمين بمبدأ الخلْق المستمر.[٦] كما قبلوا أيضا التعاليم القرآنية عن تقدير أجل

(١) انظر فيما سبق ص ٧٦٨ وما بعدها .

(٢) A.J.wensinck, "The Muslim Creed", p. 53; Watt, "Free will", pp. 48, 53 - 54.

(٣) Ritter, "Geschichte der Islamischen Froemmigkeit", Der Islam, 21 (1933), 1 - 83; "Tritton, Muslim Theology", p. 58; Watt, "Free will" , p.54-55.

(٤) انظر: Watt, pp. 40 - 41 , 54 - 55.

(٥) انظر فيما سبق ص ٧١٥ وما بعدها .

(٦) يمكن أن يُفهم هذا من العبارة القائلة بأنه : من الممكن أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتًا كثيرة من غير أن يخلق انحدارًا أو هبوطًا بل يُحدث سكونا وأن يجمع بين النار والقطن من غير أن يُحدث احتراقا – وهى التى تُنسَب إلى "أبى الهذَيل والجُبَّائى وكثير من أهل الكلام" ، وهم الذين يقصد "الأشعرى" بهم ، كما يمكن أن نحكم من السياق – غالبية المعتزلة. (الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣١٢)؛ وانظر فيما سبق ص ٦٩٨ .

الحياة الإنسانية. وهذا ما نعرفه من رواية "الأشعرى" التى يقول فيها لو أن القائلين بحرية الإرادة سُئلوا : هل تقبلون تعاليم القرآن فى هذه المسألة "فلابد من نعم".[7] وبالمثل، فإنهم قبلوا ، أو بعضهم على الأقل، بما يقوله القرآن حول تقدير أرزاق الإنسان. وهذا أيضا ما نعرفه من قول "الأشعرى" عن المعتزلة عموما: "قالت المعتزلة إن الأجسام الله خالقها وكذلك الأرزاق".[8] مع أنه تبعا لمصدر آخر، "جماعة" فقط من المنادين بحرية الإرادة هى التى قالت بتقدير الآجال والأرزاق.[9] كما فارقت أهل السُنة فى زمانها فى مسألة تقدير الفعل الإنسانى فقط. فالفعل الإنسانى عند هذه الجماعة يختلف عن أى فعل آخر فى العالم. وبما أن كل أولئك المعتزلة الذين أنكروا السَّببية وسلموا بأن كل ما يحدث فى العالم مخلوق لله مباشرة قد استثنوا الفعل الإنسانى، فكذلك "النظَّام" و"معمَّر" أيضا، وهما المعتزليان اللذان أثبتا السَّببية وسلَّما بأنَّ كل فعل فى العالم محكوم بعلة سابقة عليه، قد استثنيا الفعل الإنسانى، فأثبتا ، كل على طريقته، حرية الإرادة الإنسانية.[10]

وكون جميع القائلين بحرية الإرادة، باستثناء "النظَّام" و"معمَّر"، قد وافقوا غالبية المسلمين فى إنكار العلل الوسيطة لما يُسمَّى بالأفعال الطبيعية، وفى تقرير أن كل تلك الأفعال إما خلقها الله خلقًا مباشرًا، إنما يثير سؤالاً هو: لماذا كان عليهم أن يستثنوا الأفعال الإنسانية ولماذا كان عليهم أن يفضِّلوا آيات الحرية فى القرآن على آيات القدر مخالفين بذلك عموم المسلمين؟ إن التفسير الذى يفرض نفسه هو أن ذلك يجب أن يكون راجعًا إلى بعض التأثير الخارجى وأن ذلك التأثير الخارجى يلزم أن يكون فى أغلب الأمر هو تأثير الديانة المسيحية، إذْ يمكن من المناظرة المتخيَّلة بين مسيحى ومسلم التى ألَّفها "يحيى الدمشقى" أن يُفهم أن المسيحيين قد احتجوا ضد المسلمين بعقيدتهم فى

(٧) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٦٧.
(٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٥٧.
(٩) انظر: الملطى: "التنبيه والرد"، ص١٣٤ .
(١٠) انظر بالنسبة "للنظَّام" فيما يلى ص ٩٠٦ وما بعدها. وانظر بالنسبة لـ"معمَّر" الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٣٣١ – ٣٣٢؛ ابن حزم: "الفِصل فى الملل والنحل"، جـ٤، ص١٩٩، جـ٥ ص٧٤؛ الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٧.

حـرية الإرادة الإنسـانيـة. وهم فى تلك المناظرة المتـخيَّلة لا يحـتـجـون على المسلمـين بالاعتقاد بحرية الإرادة فحسب بل ويحتجون عليهم أيضًا بالاعتقاد بعلل وسيطة فى الطبيعة . وقد يتساءل المرء فى دهشة لماذا لم يقبل أولئك المسلمين أيضًا بمسألة العلل الوسيطة وقد قبلوا بالاعتقاد المسيحى فى حرية الإرادة. ونحن نجد الإجابة على هذا التساؤل فى الفرق بين هذين الاعتقادين. فالاعتقاد بعلل بسيطة ، وهو ما يعنى اعتقادا بوجود قوانين للطبيعة، هو فى الأساس مبدأ فلسفى تبنَّاه فلاسفة الوحى Scriptural Philosophers ، وآباء الكنيسة، ومِنْ قَبلهم "فيلون" إذعانا للفلسفة، مع أنهم قد بحثوا فوجدوا سندًا له فى الوحى.(١١) ومهما يكن الأمر، فإن الاعتقاد بإرادة حرّة مطلقة هو مما جاء به الوحى أساسًا، وهو ما دافع عنه فلاسفة الوحى، وآباء الكنيسة ومن قبلهم "فيلون"، بتعاليم الكتاب المقدَّس، وأحيانا بمساعدة استدلال فلسفى.(١٢) هذا الفرق بين الاعتقادين أصبح معروفًا بالضرورة للمسلمين القائلين بحرية الإرادة مِنْ مناقشاتهم مع المسيحيين، وعلى هذا فبينما كانوا راغبين فى مجاراة المسيحيين فى اعتقادهم بحرية الإرادة، وهو ما أمكنهم أن يجدوا له دعمًا صريحًا من القرآن، لم يروا هنالك حاجة إلى متابعتهم فى الاعتقاد بوجود علل وسيطة، وهو مالم يستطيعوا أن يجدوا سندًا له من القرآن.(١٣) والسند الوحيد الممكن فى القرآن لما يمكن اعتباره عللاً وسيطة هو ما نُسِب فيه إلى الملائكة من مهمة تنفيذ إرادة الله، إلا أننا نتصور أن الملائكة ، وحسبما يتضمنه معنى الاسم ، كانوا معتبرين مجرد رسل لله أوكلهم - سبحانه - فى كل مرة للقيام بمهمة محدَّدة، ولم يكن يُنظر إليهم كما يُنظر إلى العلل الطبيعية الوسيطة على وجه العموم.(١٤)

(١١) انظر : Philo, 1, Chapter: "The Immanent Logos, Laws of Natrure, and Miracles" ، وكذلك الفصل المناظر له فى كتابى : "The Philosophy of the Church Fathers",II.

(١٢) انظـر: Philo, 1, Chapter: "Free will": وكـذلك الفـصل المـناظر له فى كـتـابى: "The Philosophy of the Church Fathers",11.

(١٣) انظر فيما سبق ص ٧٦٣ .

(١٤) عن تصور الملائكة بما هم علل وسيطة لا باعتبارهم مجرد رسل لله، انظر: الغزالى: "تهافت الفلاسفة"، ص٢٧٩. وحول الرأى القائل بأن الملائكة ليسوا هم فحسب الذين يمكن أن يكونوا رسلاً لله بل وكذلك الناس أيضًا، انظر: الغزالى: إحياء علوم الدين" - كتاب "التوحيد والتوكُّل" - قسم بيان حكايات التوحيد . المجلد الرابع، ص٢٥٠ .

إن الحجة الرئيسية التى قدَّمها القائلون بحرية الإرادة من المسلمين تأكيداً لمذهبهم هى تلك الحجة التى لزمت عن العدل الإلهى. ومن قبل وَجدنا واحداً من أوائل مَن نادوا بحرية الإرادة بين المسلمين، وهو القَدَرى "غَيْلان الدمشقى"، يُقدِّم هذه الحجة فى شكل عدد من الأسئلة وجَّهها إلى الخليفة "عمر بن العزيز". وتقرأ هذه الأسئلة على النحو التالى: "فهل وَجدت، يا عمر، حكيما يعيب ما يصنع أو يصنع ما يعيب، أو يعذِّب على ما قضى، أو يقضى ما يُعذِّب عليه؟ أم هل وجدت رشيدا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وجدت رحيماً يُكلِّفُ العبادَ فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عدْلا يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم؟ كفى ببيان هذا بياناً وبالعمى عنه عمى".[١٥] هذا هو ما سوف يكرره المعتزلة من بعد. فهكذا يقول "واصل بن عطاء" مؤسس الاعتزال: "إن البارى تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرٌ وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه؛ فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله والربُ تعالى أقدره على ذلك كله".[١٦] ويحتجُّ "ثُمامة"، بالمثل، بأنه "لو أن أفعال العباد كلها من الله ولا فعل لهم لَمْ يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحًا ولاذمًا".[١٧] وبسبب رفض المعتزلة ، الذين كان "واصل" مؤسساً لمذهبهم، لكون أفعال الإنسان مقدرةً سلفًا عُرِفوا بأنهم "أهل العدل"، كما عُرِفوا ، على أساس رفضهم لحقيقة الصفات الإلهية، بأنهم "أهل التوحيد".

هذه الحجة، وهى إنه إذا لم يكن الإنسان حراً ، فلا يمكن تمشيا مع عدل الله أن يُلام الإنسان على ذنوبه أو أن يعاقبَ عليها ولا أنْ يُمدحْ على أفعاله الخيِّرة، لها أصولها التاريخية فى مناقشة مشكلة الحريَّة مِنْ بداية ظهورها فى التراث. فـ"أرسطو"، الذى كان تصوره لحرية الإرادة الإنسانية مجرد تصور نسبى ، يقول إنه "فى المشاعر التى لا اختيار لنا فيها لا نُمدَحُ (επαινουμεθα) ولا نُذَمُّ (ψεγομεθα)".[١٨]

(١٥) ابن المرتضى: "الملل والنحل- المعتزلة" ، ص١٦ (ص٢٦).
(١٦) الشهرستانى: "المِلَل والنِحَل"، ص٣٢ .
(١٧) ابن المرتضى : "المِلَل والنِحَل- المعتزلة" ، ص٣٥ (ص٦٣) .
(١٨) Eth.Nic. 11, 4, 1105 b, 32; 1106a, 2-3.

فـ"المدح" و"الذَّمُّ" اللذان يذكرهمـا "أرسطو" هنا همـا مـدح وذم إنسـانيـان. ولكى يُدعِّم "فيلون" تصوُّره لحرية الإرادة المطلقة يحتجُّ بأنه بسبب حرية الإرادة المطلقة وحدها فإن "الإنسـان يتلقى بحق الذمّ (ψογον) على الذنوب التى يرتكبـهـا عـمـداً ويتلقـى المـدْح (επαινον) على الأفعال الطبيعيـة التى يؤديها عن قصد"[١٩]، ولأن الروح الإنسانية قد وهبت الحرية أيضًا فإنها "سوف تعانى بحق من العقاب المحتوم الذى يناله الأحرار الجـاحدون لنعـمـة الحـرية".[٢٠] وعلى نحـو مـا يتـضـحُ مِن السـيـاق هنا فإن مـا يذكـره "فـيلون" من "ذم" و"مدح" و"عقاب" هو الذم الإلهى والمدح الإلهى والعقاب الإلهى. وكذلك يقول "يحيى الدمشقى" إن "المختارين"، إذن، هم الذين يلحقهم بالتأكيد المدْح (επαινος) والذَّم (ψογος)،[٢١] ولوْ لم يكن الإنسـان حُـرًا "فسوف نجد الله غير عادل فى عقابه ، أو فى أمره بعقاب مَن يرتكبون الإثم".[٢٢] وبالمثل ، يحـتـجُّ "أبو قُرَّة"، أيضـا فى مؤلفه المكتـوب بالعربيـة قائـلا : لو أنَّ الإنسـان مـجبر على فعل ما يفعله .. فكيف يمكن لله فى عدالتـه إذن...أن يجـزى الإنسـان بما يتـوقعـه من الثـواب على طـاعتـه وأن يجـازيه بالعقـاب على معصيتـه".[٢٣] ولنا أن نفترض بحـق أن الصـيغة الإسلامية لهذه الحجة قـد جـاءت من المسيـحيين مباشـرة الذين نعـرف أن المسلمين كانـوا ينـاظـرونهم فى هذه المشكلة.

وثمة حجة أخرى تدعِّم القول بالحرية ، لها ما يناظرها فى الفلسفة القديمة، وهى حجة يسـتخدمـهـا "واصل بن عطاء" فى قوله : "إنَّ الإنسان يُحسُّ من نفسه **الاقتدار** والفعل ، ومَن أنكره فقد أنكر الضرورة" [أى أنكر مـا هو مـعلوم بالضرورة].[٢٤] هذه الحجة المنسوبة إلى المعتزلة يراها "الجوينى" حجة تقوم على "مدارك العقول". وتقرأ عنده العبارة الافتتاحية فى هذه الحجة على النحو التالى : إن "العاقل يُميِّزُ بين مقدوره

(١٩) Immut. 10, 47.

(٢٠) Ibid., 10, 48.

(٢١) De Fid. Orth. 11, 24 (PG 94, 953 A).

(٢٢) Disputatio Christiani et Saraceni (PG 94, 1592 AB),

(٢٣) Abucara, Mimar IX, 3.

(٢٤) الشهرستانى: "الملِل والنِحل"، ص٣٢ .

وبين ما ليس بمقدوره ويدرك تفرقته بين حركاته الإرادية وألوانه التى لا اقتدار له عليها."(٢٥) ونفس هذه الحجة المنسوبة إلى المعتزلة، يصوغها "الشهرستانى" أيضا على النحو التالى: "الإنسانُ يحسُّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعى والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرَّك، وإذا أراد السكون سكن".(٢٦) والحجة كما صاغها "الإسكندر الأفروديسى" تُقرأ على النحو التالى: من المحال حقا والمضاد لكل دليل القول بأن الضرورة تمتد لتشمل حتى "الحركات التى يقوم بها الناس، لأننا نرى طوال الوقت .. أنه ليست كل الأشياء مقيَّدة بعلل مثل هذه [أى مثل تلك التى تحتِّمها الضرورة]". ثم يستمر فى احتجاجه قائلا: إنه على حين أن النار غير قادرة ، مثلاً، على أن تستقبل البارد.. فمن الممكن للإنسان الجالس أن يقف، وللإنسان المتحرِّك أن يسكن، وللإنسان المتكلم أن يبقى صامتا".(٢٧) ومن اللافت للنظر فى هذه الحجة ، على نحو ما صاغها "الإسكندر"، ما نجده فى نفس صياغتها عند اثنين من الفلاسفة اليهود الذين كتبوا بالعربية ، فهى تُقرأ عند "سعديا" فى قوله : "فأما من < الدليل > المحسوس فإنى وجدتُ الإنسانَ يشعر من نفسه بأنه يقدر أن يتكلم ويقدر أن يسكت".(٢٨) وترد فى قول "يهودا اللاوى": "لأنك تدرك أنَّ لديك القُدرة إما على أنْ تتكلم أو أن تبقى صامتا".(٢٩)

يمكن أن نتبيَّن من خلال "آباء الكنيسة" تأثير المصطلح اليونانى فى استخدام اللفظ العربى "قَدَريَّة" الدال على من نادوا بحرية الإرادة الإنسانية. إن الله < تعالى > يوصف فى القرآن، أصلاً ، بصيغ عديدة من صيغ الفعل "قَدَرَ" أو "قَضَى" أو "كَتَبَ". فالله يوصف بأنه ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة:٢٠) وبأنه ﴿ ..... الْقَدِيرُ﴾ (سورة الروم: ٥٤) وبأنه ﴿... قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً﴾ (سورة الأنعام: ٣٧)، ويُقال إن "موسى" قد جاء إلى مدْيَن بقَدَر الله(*) سورة طه:٤٠ . لكن، عندما أثيرت مشكلة الإرادة الإنسانية

(٢٥) الجوينى: "الإرشاد"، ص١١٣ .
(٢٦) الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص٧٩ .
(٢٧) Alexander, De Fato IX, cf. Cicero, De Fato v.
(٢٨) سعديا: الأمانات والاعتقادات"، ص١٥٢ .
(٢٩) Cuzari V, 20, p. 40 - 341.
(*) اقتباس من قول الله تعالى: ﴿..... فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾. (سورة طه:٢٠).

الحرَّة فإنه لم يُطبق لفظ "**قَدَرية**" على القائلين بالقدر < سبق التقدير الإلهى > -Predesti narians، الذين اعتقدوا أن **القدرة على الفعل** < أى قدرة الإنسان > هى شأن من شئون الله < تعالى > وحده، بل طُبق اللفظ بالأحرى على القائلين **بالقُدرة** Libertarians، الذين اعتقدوا بأنه "لا يوصف البارى **بالقُدرة** على شىء يُقدرُ عليه عباده".(٣٠) أما لماذا أعطى ذلك الاسم لمنْ نسبوا القدرة إلى الإنسان فأمرٌ فُسِّر على أنحاء متباينة. وقد جمع "نللينو" Nallino عددا من هذه التفسيرات المتباينة،(٣١) والتى اشتملت على تفسير "جولدتسيهر" القائل بأن المنكرين لكون الله "**قادرًا**" سُمُّوا "**قدرية**" أى Lucus a non Lu-cendo.(٣٢) ويقبل "نللينو" نفسه تفسير "هاربروكر" Haarbrucker(٣٣) بأنهم سُمُّوا "قدرية" لأنهم أول من ناقش معنى لفظ "قَدَر" المستخدمِ فى القرآن. وقد قدَّم "وات" Watt للأمر تفسيرا جديدا هو أن لفظ "قَدَرية" بدأ يُطلق على القائلين بسبق التقدير الإلهى < أى بالقدر > وعلى القائلين بحرية الإرادة الإنسانية معا وبدأ كل فريق يُطلقه على الآخر سواء بسواء، لكن شاع إطلاقه بعد ذلك بالنسبة للقائلين بحرية الإرادة الإنسانية < بالاختيار > فقط.(٣٤) وأود أن أقترح أن استخدام لفظ **القدرية** على أنه وصف للقائلين بحرية الإرادة، وذلك بالاستخدام الضمنى الجديد للفظ "القَدَر"، بمعنى قُدرة الإنسان على تصريف أفعاله ، كان راجعًا إلى تأثير المعجم الفلسفى اليونانى. والحاصل أن اللفظ اليونانى ، فى مناظرة "يحيى الدمشقى" بين المسيحى والمسلم ، المستخدم للدلالة على الموجود الذى يتمتع بإرادة حرة هو لفظ αυτεξουσιος ،(٣٥) الذى يعنى

(٣٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٤٩.
ويُعلِّل "البغدادى" تسمية المعتزلة بـ"القدرية" : "لقولهم جميعا بأن الله غير خالق لأكساب الناس ولا لشىء من أعمال الحيوانات وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدِّرون أكسابهم وأنه ليس لله عزّ وجلّ فى أكسابهم صُنع ولا تقدير ولأجل هذا القول سَمَّاهم المسلمون قَدَرية" ("الفرق بين الفرق"، ص٩٤) . (المترجم)

(٣١) انظر: C.A.Nallino, "Sul nom di quadarite", Rivisita delgi studi orientali, 7 (1916 - 18), 461 - 466.

(٣٢) Goldziher, Vorlesungen Über den Islam, 4, p. 95 (English, p. 101).

(٣٣) Haarbrucker's translation of "Shahrastanis Milal", V. 11, p. 387.

(٣٤) Free will, p. 48 - 49 .

(٣٥) Jhon of Damascus, op. cit. (PG 94 , 1589 BC).

حرفيا "فى قُدرة المرء الذاتية"، ومن ثم يعنى "تحت سلطانه"، ويعنى "الفاعل المختار".
ويوسعنا أن نفترض أنه في المناظرات التى دارت بين المسلمين والمسيحيين حول حرية الإرادة تُرجم اللفظ اليونانى αυτεξουσιος إلى "**قادر بنفسه**". وما أنْ أُستخدم لفظ قادر على هذا النحو وصفًا لقُدرة الإنسان على الفعل، حتى كان من الطبيعى تماما أن يُستخدم لفظ "القدرية" وصفاً لأولئك الذين سلَّموا بقدرة الإنسان على تقرير أفعاله.

هكذا فإن اسم "القدرية" الذى سُمِّى به أوائل القائلين بحرية الإرادة الإنسانية يدين إلى تأثير الاصطلاح الفلسفى اليونانى عَبْر مصادر مسيحية .

وفيما يتعلق بوجود تأثير يهودى أيضًا على القائلين بحرية الإرادة من المسلمين، يُقرر "الإسفرايينى" بوضوح أن "القدرية الذين ظهروا فى دولة الإسلام أخذوا طريقهم من قَدَرية اليهود".(٣٦) ويظن اثنان من الباحثين اليهود المعاصرين هما "شراينر Schreiner و "نيومارك" Newmark، أن عبارة "واصل بن عطاء" : إن كل شىء من أفعال الله تعالى مُقدَّر "دون الخير والشر والحُسْن والقبح الصادرين من "أكساب العباد".(٣٧) إنما تعكس تأثير العبارة الربّانية وهى: إن كل شىء خاضع لسلطان السماء ماعدا الخوف من السماء".(٣٨) ومهما يكن الأمر، فمن الملاحظ أنه، حتى لو افترضنا أن عبارة "واصل" قد تأثرت بالعبارة الربّانية ، فلا يزال هناك فرق بينهما وذلك على النحو التالى : تبعا "لواصل" فإن كون الشىء مُقدَّرًا يعنى أنه مخلوق لله خلقا مباشرًا؛ (٣٩) وتبعا للربّانيين فإن كون الشىء "خاضعًا لسلطان السماء" يعنى أنه مخلوق لله خلقًا غير مباشر من خلال علل وسيطة .

ومع أن المعتزلة - منذ بدايتهم- قد تابعوا القَدَرية(*) فى تأكيدهم أن للإنسان قدرة على فعله، فإنهم لم يكونوا متأكدين مما إذا كانت تلك القُدرة تؤهله لأن يوصف بأنه

(٣٦) الإسفرايينى: "التبصير فى الدين"، ص١٣٢، وانظر فيما سبق ص ١٣٣ ، ص ٧٦٧ - ٧٦٨ .
(٣٧) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٢ - ٣٣.
وعن استخدام لفظ "أكساب" acquistions هنا انظر فيما يلى ص ٨٣٣ - ٨٣٤ .
(٣٨) Berakot 33 b.
(٣٩) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٦.
(*) الإشارة هنا هى إلى أوائل القائلين بالقَدَر أمثال "عمر المقصوص" (+٨٠هـ) فى دمشق و"معبد الجهنى" (+٨٠هـ) فى البصرة و"مكحول الدمشقى" (+١١٣هـ) و"غيْلان الدمشقى" (+١١٢هـ) وغيرهم. (المترجم)

خالق لأفعاله أم لا. هكذا ، يثبت الأشعرى، فى كتابه "مقالات الإسلاميين"، قوله: واختلفت المعتزلة هل يُقال إن الإنسان يخلقُ فعلَه أم لا.(٤٠) وفيما بعد يثبت "الأشعرى" ، فى نفس الكتاب، قوله: "المعتزلة كلها ، إلا واحد منهم، قالت إن الإنسان فاعل مُحْدِث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز".(٤١) ومما له دلالة على أن اللفظ "خالق" محذوف من قائمة الألفاظ التى وافق المعتزلة جميعًا، إلا "الناشى" منهم فحسب ، على إمكان إطلاقها على الإنسان بالحقيقة لا بالمجاز . ونجد تفسيرًا - لاختلاف المعتزلة حول إطلاق لفظ "خالق" - فى عبارة "الجوينى" التى يقول فيها: "المتقدمون منهم < أى المعتزلة > كانوا يمتنعون من تسمية العبد **خالقًا** لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسمُّوا العبد خالقًا على الحقيقة".(٤٢) وعمن كان هم هؤلاء المعتزلة المتأخرين؟ ولماذا لم يترددوا فى إطلاق لفظ "خالق" على الإنسان؟ فإن التفتازانى" يخبرنا فى عبارته التالية عن المعتزلة أنه " قد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ **الخالق** على العبد ويكتفون بلفظ "**الموجد**" و"**المخترع**" ونحو ذلك". وحين رأى "الجبَّائى" وأتباعه "أن معنى الكل واحد وهو: **المُخْرِج من العدم إلى الوجود**، تجاسروا على إطلاق لفظ خالق".(٤٣)

ومعنى هذا القسم الأخير من العبارة هو أن "الجبائى" وأتباعه قد اعتبروا الفرق بين لفظ "خالق" وبين الألفاظ الأخرى المستخدمة هو مجرد فرق لفظى. ويبدو أن رأى

(٤٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٢٨.
وفى ذلك يقول "الأشعرى" هنا: "واختلفت المعتزلة هل يُقال إن الإنسان يخلق فعله أم لا، على ثلاث مقالات : فزعم بعضهم أن معنى فاعل وخالق واحدٌ، وأنّا لا نطلق ذلك فى الإنسان لأنَّا مُنِعنا منه. وقال بعضهم: هو الفاعل لا بآلة ولا بجارحة وهذا يستحيل منه. وقال بعضهم: معنى خالق أنه وقع منه الفعل مُقدرًا فكل مَن وقع فعلُه مُقدَّرًا فهو خالق له قديمًا كان أو محدثا . وأجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يُرد المعاصى، إلاَّ "المردار" فإنه حُكِى عنه أنه قال : إن الله أرادها بأن خلَّى بين العباد وبينها" ("مقالات الإسلاميين"، ص٢٢٨). (المترجم)

(٤١) المصدر السابق، ص٥٣٩.

(٤٢) الجوينى : "الإرشاد"، ص١٠٦ .

(٤٣) التفتازانى: "الشرح على العقائد النسفية"، ص٩٦ .
وفيما يتعلَّق بعبارة "الجبائى" عن سبب إطلاق لفظ "خالق" على الإنسان، انظر فيما يلى ص ٨٨٣ - ٨٨٥ .

"الجبائى" هذا أصبح سائدًا بين المعتزلة، لأن "الشهرستانى" فى عرضه لآرائهم على وجه العموم ، يقول: "واتفقوا على أن العبد **"قادر" "خالق"** لأفعاله خيرها وشرّها."[٤٤]

ووصف الإنسان بأنه قادر على أفعاله، يرد عند المعتزلة عمومًا وذلك تعبيرًا عن اعتقادهم بحرية الإرادة، وعندما يضاف إلى ذلك وصف الإنسان بأنه خالق لأفعاله، فإنهم لا يقصدون به استقلال فعل الإنسان عن الله كليَّة ، لأنه على حين أن الإنسان يمتلك القُدرة على الفعل حقًا، إلا أن تلك القُدرة تأتيه من الله. أما كيف تأتيه تلك **"القدرة"** أو كما تسمًى "الاستطاعة" من الله فكان هناك رأيان:

تبعًا لرأى منهما، الإنسان بما هو إنسان منحه الله منذ ولادته قدرة على الفعل . هذا هو الرأى الذى أثبته "الأشعرى" لـ"ميمونية" والذى يقول عنه إنه يوافق رأى المعتزلة؛ ويُقرأ على النحو التالى: "إن الله سبحانه **فَوَّضْ** الأعمال إلى العباد **وجعل** لهم الاستطاعة إلى كل ما كُلِّفوا فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعًا وليس لله سبحانه فى أعمال العباد مشيئة وليس أعمال العباد مخلوقة لله."[٤٥] هذا التصوُّر لحرية الإرادة الإنسانية كان "فيلون"[٤٦] - من الناحية التاريخية - هو أول من صاغه ثم تابعه كل "آباء الكنيسة" الأوائل بعد ذلك.[٤٧]

وتبعا لرأى آخر، فالإنسان بما هو إنسان ليس مزوّدًا منذ ولادته بالقدرة على الفعل، لكن الله يخلق فى الإنسان مع كل فعل قُدرة يُقدِره بها على أن يفعل ما يفعله بإرادته الحرة. ووجود مثل هذا الرأى بين أنصار حرية الإرادة وعلى نحو يتميّزون به عن أصحاب الرأى السابق يقرره "ابن ميمون" بصراحة، وعلى النقيض من أولئك الذين يقول عنهم ببساطة إن "للإنسان استطاعة"،[٤٨] وهو ما يقصد به دون ريب ما ينسبه

(٤٤) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٠ .

(٤٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٩٣. وانظر تعريف "التفويض" الذى اقتبسه "فرانتز روزنتال" فى : Frantz Rosenthal, "Muslim Conception of Freedom", p. 27, n.50. من كتاب : السرخسى: "أصول"، (القاهرة ١٣٧٢هـ): "التفويض يعنى تفويض الإرادة الإلهية لشخص، أعطاه حق الاختيار وجعله بذلك مسئولا عن أفعاله".

(٤٦) Philo, 1, pp. 424 - 428.

(٤٧) انظر: Ibid., pp. 458 - 459, "Religious Philosophy", pp. 158 - 161 .

(٤٨) ابن ميمون: "دلالة الحائرين"، جـ٢ ص٢٣٧.

"الأشعرى" إلى "الميمونية" يذكر "ابن ميمون" "المعتزلة"، الذين يقول عنهم إنهم يؤكدون أن الإنسان "يفعل **بالقُدرة** المخلوقة فيه".[49] وهذه العبارة المباشرة لـ"ابن ميمون" تستند بالتأكيد إلى بعض المصادر غير المعروفة لى حاليًا. ويتضح مضمون الخلاف بين آراء المعتزلة فى هذه المسألة، فيما أعتقد، فى مناقشة "الأشعرى" للخلاف بين المعتزلة حول مسألة ما إذا كانت الاستطاعة تبقى أم لا. فأكثر المعتزلة، على رأى "الأشعرى"، قالوا إنها تبقى،.. وقال قائلون: لا تبقى.[50] هذا الاختلاف هو، فيما أرى، تساؤل ضمنى عما إذا كانت الاستطاعة هبة فطرية للإنسان، حتى إنها لتسبق كل فعل من أفعاله ومن ثمَّ يكون لها بقاء، أم أنها مخلوقة خلقا متزامنا مع كل فعل من الأفعال الإنسانية، وطالما أن الأفعال مخلوقة على الدوام، فالاستطاعة على الفعل ليس لها إذن بقاء.[51] وعلى ذلك، فعندما يتحدث المعتزلة حديثا مبهما عن الإنسان باعتبار أن له قدرة على الفعل، فإنهم يقصدون إذن إما قدرة تكون مع الإنسان بما هو إنسان زُوِّد بها منذ مولده أو قُدرة يخلقها الله مع كل فعل إنسانى.

كان هناك اختلاف أيضًا بين القائلين بحرية الإرادة فى تصورهم لهذه الحرية فتبعًا لأكثرهم، القُدرة على الفعل التى يمنحها الله للإنسان بأى من الطريقتين المذكورتين إنما هى قدرة على فعل إما الأفعال الحسنة والخيِّرة أو الأفعال الشريرة والآثمة. وعلى أية حال، فإنه تبعا لجماعة من القائلين بحرية الإرادة "الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم لكى لا ينسبوا إلى الله شيئا من السيئات والمعاصى".[52] معنى هذا، فيما يفترض، أن المرء حرٌ فى أن يتَّبع أو أن يقاوم نزغات الشيطان، التى هى مصدر أفعال الإنسان الوضيعة والشريرة، لكن الإنسان ليس حُرًّا فى أن يقاوم الفضل الإلهى، الذى هو مصدر أفعال الإنسان النبيلة والخيِّرة. وليس واضحاً على أية حال، ما إذا كان الفضل الإلهى، الذى يستطيع به الإنسان، تبعا لرأى هذه الجماعة من القائلين

(٤٩) المصدر السابق، جـ١ ص١٤١.
(٥٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٣٠.
(٥١) انظر فيما يلى ص ٨٣٧ – ٨٣٨ .
(٥٢) الملطى: "التنبيه والردّ"، ص١٢٦.

بالحرية، أن يفعل الخير هو قدرة قد وهبها الله للإنسان بما هو إنسان عند مولده أو هو قدرة يخلقها الله فى الإنسان مع كل فعل يوشك أن يقوم به . وفيما بعد، نجد إبهاماً مماثلا يتعلَّق بجدوى الفضل الإلهى، وذلك فى مناقشة مسألة "الخاطرين" < خاطر الخير وخاطر الشر > .[٥٣]

---

(٥٣) انظر فيما يلى ص ٧٩٨ وما بعدها.

(٣) "الخاطران" فى علم الكلام وعند "الغزالى"
باعتبارهما قوتين جوانيتين تدفعان إلى الأفعال الإنسانية(*)

الجدل الذى قام فى الإسلام بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار حول ما إذا كان الإنسان يفعل الشر باختياره أم لا هو جدل يتعلق بما إذا كان الإنسان حراً فى مقاومة القوة التى تحثه على ارتكاب الشر أم مجبرا. تُسمَّى هذه القوة، فى القرآن، بـ الشيطان Satan، ومع أن هذا الشيطان مخلوق لله (سورة الأعراف: ١٢) إلاَّ أنه قد نَصَّب نفسه، بمشيئة من الله فيما هو واضح، لغواية الإنسان (سورة الأعراف : ١٥-١٧). ويوصف الشيطان بأنه ﴿عدوٌ مُضِلٌ مبين﴾ (سورة القصص:١٥) وأن نزغه ينزغ الإنسان. (فُصِّلَت: ٣٦)(**) وعند القائلين بالجبر، فإن نزغ الشيطان هذا لا يقاوم، على حين أنه عند القائلين بالاختيار يمكن مقاومته، حتى إن الإنسان عندما يرتكب الإثم دون أن يقاوم وسوسة الشيطان فإنه يفعل ذلك بإرادته الحرَّة.

وصف الشيطان بأنه عدّو وبأن الشَرَّ نزغُ للإنسان إنما يعكس تصور الكتاب المقدَّس للشيطان كما يعكس التصوّر الرّبانى rabbinic على السواء. فبرغم أن الشيطان يظهر فى الكتاب المقدَّس غالبا، على أنه عدوّ للإنسان، فإنه يوصف كذلك بأن المحرِّضُ للإنسان على ارتكاب الإثم.(١) ويظلّ الشيطان فى التراث الرَبَّانى هو العدو للإنسان،

(*) إعادة لما نشرناه فى بحثنا: "Studies in Mysticism and Religion", المهدى إلى .Gershom G scholem فى سنة ١٩٦٧، ص٥٦١ - ٥٨٤.

(**) الإشارة هنا إلى الآيات القرآنية الكريمة الآتية:
﴿.. قَالَ أَنا خَيرٌ مِّنهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ (سورة الأعراف: ١٢)، ﴿قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ (١٥) قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (١٦) ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ (سورة الأعراف: ١٥- ١٧)، ﴿.. قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ (سورة القصص: ١٥)، ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (سورة فصلت: ٣٦).

(١) I Chron. 21: 1; cf. 11 sam. 24: 1.
جاء فى الكتاب المقدَّس: "ووقف الشيطانُ ضد إسرائيل وأغوى داود.." (سفر أخبار الأيام الأول، الإصحاح الرابع والعشرين الآية الأولى). (المترجم)

لكن دوره الأكثر تعاظماً "هو أنه المحرِّضُ على فعل الشر، وأنه يوصف على الخصوص بأنه الذى "يهبط [من السماء] ويُضل [الإنسان]".[٢] لكنه فى دوره المحرِّض على الشر هذا يُعرف بأنه خاطر الشر evil yeṣer،[٣] والذى يُسمَّى، مثلَ الشيطان "عدوّا"[٤] ويوصف بأنه "المحرِّض" للإنسان على فعل الشر،[٥] غير أنه – فيما يُقال – يوجد، خلافا للشيطان، فى قلب الإنسان ذاته.[٦] ومهما يكن الأمر، فإنه لا يوجد فى القرآن ذكرُ صريح لقوة شريرة دافعة للإنسان تطابق خاطر الشر evil yeṣer الرَّبانى، مع أنه قد تكون هناك إشارة إلى مثل هذه القوة الدافعة" فى الآية القرآنية ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ..﴾ (سورة المائدة: ٣٠) وفى الآية القرآنية ﴿... إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ..﴾ (سورة يوسف: ٥٣).

كذلك لا يوجد فى القرآن ذكرُ صريح لقوة خَيِّرة دافعة فى الإنسان ذاته تطابق خاطر الخير good yeṣer الرَّبانى. والقوة الخيِّرة الدافعة والمعارضة للشيطان المذكورة فى القرآن صراحة هى الله ‹ تعالى › وحده. وهو ما تكشف عنه الآيات القرآنية الآتية: ﴿.. وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (سورة النساء: ٨٣)؛ ﴿... وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ ..﴾ (سورة النور: ٢١)، ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ..﴾ (سورة فُصِّلت: ٣٦)؛ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ... مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ (سورة الناس: ١، ٤)؛ ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا ..﴾ (سورة النحل: ٩٩). وكذلك أخذ القائلون بالجبر التصوُّر القرآنى لله ‹ تعالى › بما هو ‹ جلَّ شأنه › علَّة ما يفعله الإنسان من خير بمعنى أن الله يُجبر الإنسان على فعل الخيْر، على حين أخذه القائلون بالاختيار بمعنى أن قدرة الإنسان على الاختيار الحر ترجع كلها إلى الله الذى أودع فيه هذه القدرة.

وعلى أية حال، فقد ظهرت فى الإسلام، بالتدريج، تصورات جديدة لقوى تدفع الإنسان إلى فعل الخير وقوى تدفعه إلى فعل الشر. وظهرت أولا، كقسيم للشيطان، قوة خيِّرة جديدة،

(٢) Baba Batra 16a.
(٣) Ibid.
(٤) Sukkah 52a.
(٥) Ibid. 52b
(٦) Ibid. 52a.

خلقها الله، خارج الإنسان، مثلها مثل الشيطان. وظهرت، ثانيًا، قوتان جديدتان، قوة على فعل الخير وقوة على فعل الشر على السواء، خلقهما الله فى داخل الإنسان نفسه.

ونجد إشارة إلى قوة مخلوقة خارج الإنسان تحثه على فعل الخير فى حديث نبوى ‹ رواه ابن مسعود › يُقرأ على النحو التالى: "لابن آدم" لمتَّان" visitations: لَمَّةٌ من المَلَك، ولَمَّةٌ من الشيطان، فأما لَمَّة المَلَك فاتِّعادٌ بالخير، وتصديق بالحق، وتطييب بالنفس؛ وأما لَمَّة الشيطان، فاتِّعاد بالشرّ، وتكذيب بالحق وتخبيث بالنفس".[٧]

وهكذا، فإن من بين الملائكة المذكورين فى القرآن الذين يُقال عنهم إنهم رُسل الله أُختير مَلَك ينوب عن الله فى معارضة الشيطان.

وهناك قوتان محرِّكتان للفعل الإنسانى، وُصفتا وَصْفًا مبهمًا بألفاظ تفضى إلى تأويلات مختلفة، نتعرَّف عليهما فى حديث آخَر.[٨] وقد بَيَّنتُ اختلاف تأويل تلك الألفاظ فى أربع ترجمات لهذا الحديث: ترجمتين إنجليزيتين وترجمتين فرنسيتين. وسوف أذكر هذه الترجمات بترتيب ظهورها، وفى البداية سأضع الألفاظ العربية المبهمة التى تفضى إلى تلك التأويلات المختلفة بين قوسين :

١ – أورد "سالسبورى" E.E. Salisbury فى سنة ١٨٦٦[*] ترجمة إنجليزية لهذا الحديث[٩]

(٧) مقتبس من "لسان العرب"، مجلد ١٦، ص٢٦. وانظر: Fritz Meier, Die Faw'ih al- Gamal wa- Fawatih al- Gamal des Nagm ad- Din al- Kubra (1957), p.127, n.3.

(٨) البخارى: "الصحيح"، كتاب "القدر"، ٨، ص٢٥٥ (نشر Krehl & Juynboll) .

والحديث النبوى الشريف المشار إليه هنا رواه "البخارى" فى كتاب "القدر" تحت عنوان: "فى الضلالة دسَّاها أغواها": حَدَّثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن الزُّهرى قال حَدَّثنى أبو سلمة عن أبى سعيد الخُدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال (ما أستُخلفَ خليفةٌ إلاَّ له بطانتان بطانة تأمره بالخير وتحضّه عليه وبطانة تأمره بالشرّ وتحضُه عليه والمعصوم من عصَم الله). (المترجم)

(*) جاءت الترجمة الإنجليزية عند "سالسبورى" هكذا:

"There is made to succeed no successor (mā isthlifa halīfa) (in human descent) who has not two inclinations (biṭānatāni), one prompting him to good, and impelling him thereto, and the other prompting him to evil, and therto impelling him; and he is secured whom God secures".

(٩) "Muhammadan Doctrine of Predestination and Free vill', Journal of the American Oriental Society, 8 (1866), p.137.

٢ – كما ترجمه إلى الفرنسية سنة ١٩٠٣ "دى فليجير" A. de Vlieger(*) كذلك.(١٠)

٣ – وفى سنة ١٩١٤ ترجمه هودا O. Houdas(**) إلى الفرنسية ترجمة أخرى.(١١)

٤ – وأورد له "مونتجمرى وات" W. M. Watt سنة ١٩٤٨(***) ترجمة إنجليزية أخرى.(١٢)

من بين هذه الترجمات الأربع، تذهب الترجمة الثانية والترجمة الرابعة إلى أن باعث الخير وباعث الشر يوجدان خارج الإنسان، ومن ثمَّ فمن المحتمل أن يكونا مطابقيْن للمَلَك وللشيطان، المذكورين فى حديث نبوى آخر. والترجمة الأولى والترجمة الثالثة تعتبران الباعثين موجودين فى داخل الإنسان ذاته، وسأحاول أن أُبيِّن أن الترجمة الأولى، وهى ترجمة "سالسبورى" تستند إلى مطابقة بين هذين الباعثين الجوانيين للفعل الإنسانى

(*) جاءت الترجمة الفرنسية عند "دى فليجير" هكذا:

"Chaque prince s'entoure de deux espéces de confidents. Il ya des confidents qui lui conseillent le bien et quil'y incitent; it y en a d'autres qui lui conseillent le mal et qui l'y incitent. Et celui - lá est bien protégé que Dieu protége".

(١٠) البخارى : "كتاب القدر"، ص٦٤. ومن الملاحظ أن المترجم هنا يترجم كلمة خليفة بـ prince أى الأمير ويترجم كلمة "بطانتان" بـ confidents أى "المؤتمين على الأسرار". والترجمة الفرنسية هذا فى مجملها تضيِّق مجال المعنى الحديث ولا تعبِّر عنه بدقة". (المترجم)

(**) جاءت الترجمة الفرنسية عند "هودا" هكذا:

"Tout vicaire institué par Dieu possède deux sentiments innés: l'un qui lui ordonne le bien et l'excite á le faire; l'autre qui lui donne le mal et l'excite là á le faire. Celui - lá seul est préserve que Dieu préservé .

(١١) El-boukhari : Les traditions Islamiques,iv, 324.

ومن الملاحظ أنَّ "هودا" يترجم الكلمة "بطانتان"؛ ترجمة شارحة بـ"deux sentiments innés" أى: "شعوران جوانيان" وهى ترجمة موفقة كما أنه يترجم كلمة "خليفة" ترجمة شارحة أيضا بـ "tout vicaire institué par Dieu". وترجمته للحديث فى مجموعها ترجمة دقيقة. (المترجم)

(***) جاءت ترجمة "وات" هكذا :

"There is no "calif" who does not have two courtiers, one orderning and inciting him to good, and one to bad; and the protected is he whom God protects".

(١٢) "Free will and Predestination in Early Islam", p. 27.

وهنا يعود "وات إلى اختيار "دى فليجير" فى ترجمة الكلمة "بطانتان" إلى: "اثنين من رجال البلاط"، كما يحتفظ بالصيغة العربية "خليفة" ويثبتها كما هى دون ترجمة إلى الإنجليزية؛ مما يؤدى – فى رأينا – إلى تضييق معنى الحديث وإلى تفريغه من دلالاته السيكلوجية والأخلاقية حين توقف المترجم عند المعنى الحرفى وتغافل عن دلالته المجازية. (المترجم)

وبين ما جاء من ذكر الباعثين the two yeṣerim في التراث اليهودي، وهما باعث الخير good yeṣer وباعث الشر evil yeṣer. ودعني أكتب تعليقا مختصرا على ترجمة "سالسبوري"

أولا، من الواضح أن ترجمة "سالسبوري" للتعبير "ما أُستخلف خليفة" بالعبارة الإنجليزية: There is made to succeed no successor [in human descent]، والتي تعني "ما من إنسان"، تستند إلى الآيات القرآنية ﴿... إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (سورة البقرة: ٣٠) و﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ﴾ (سورة الأنعام: ١٦٥، سورة فاطر: ٣٧) حيث كان آدم يُدعى من قبل "خليفة" وفيما بعد يُدعى الناسُ "خلائف".

ثانيا، من المحتمل أن ترجمته للكلمة: "بطانتان"، التي تعني حرفيا "جانبين جوانبين" بـ inclinations تستند إلى افتراض أن الفقرة تعكس الرأي الربّاني rabbinic القائل بأن في كل إنسان "ميْلا" إلى الخير good yeṣer و"ميْلا" إلى الشر evil yeṣer.(*)

وهناك رأي صَرَّح به "النظَّام" (+٨٤٥ م) يؤكد وجود قوتين دافعتين في الإنسان، أُشير إليهما بلفظ "الخاطران"، الذي هو صيغة المثنى للمفرد "خاطر"، وتبعا لما ورد في "مقالات الإسلاميين" للأشعري فإنه يُقرأ كما يلي:

١ – "فقال إبراهيم النظَّام: لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يأمر بالكفِّ ليصح الاختيار. وحكى عنه "ابن الروندي" أنه كان يقول إن خاطر المعصية من الله إلا أنه وضعه للتعديل لا ليُعصى".(١٣)

(*) لا نرى هنا ضرورة لمثل هذا التزيّد للحرص على إرجاع كل حديث نبوي إلى مصدر يهودي أو غير يهودي. فالحديث النبوي الشريف، الذي هو وحي بمعناه، إنما يجيء بيانا للقرآن الكريم وتفصيلا لمجمله. والآيات القرآنية الكريمة التي ذكرت بواعث الخير وبواعث الشر في النفس الإنسانية آيات كثيرة. ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي ..﴾ (سورة يوسف: ٥٣)؛ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ (سورة ق: ١٦)؛ ﴿وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (سورة القيامة: ٢)؛ ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (سورة الإنسان: ٣)؛ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (سورة البلد: ١٠)؛ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (سورة الشمس: ٧– ١٠). (المترجم)

(١٣) الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٢٧– ٤٢٨. والقسم الأول من هذه الرواية أورده "الشهرستاني" في قوله عن "النظَّام": "قال لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكفّ ليصح الاختيار" ("الملل والنحل"، ص٤١). وانظر عن "الشهرستاني" ما جاء في: S. Horovitz, "Uber den Einfluss der griechischen philosophie auf die Entwicklung des Kalam" (Breslau, 1909), p. 26.

و ٢ – "زعم إبراهيم النظَّام أن الإنسان لا يقدر على ما لا **يخطر** بباله".(١٤)

تتضمَّن رواية الأشعرى الأولى بوضوح تماما أن عبارة "النظَّام" الأصلية كانت تتألف من قسمين، يتناول القسم الأول الحاجة إلى الخاطرين ليصحّ الاختيار الحر بين الإقدام والكفّ ويتناول القسم الثانى الحاجة إلى "الخاطرين" ليصح الاختيار بين الطاعة والمعصية. غير أنه ليس من الواضح ماهية العلاقة بين هذين القسمين من أقسام العبارة: فمن ناحية يمكن أن يكون القسمان يشيران إلى نوعين مختلفين من الأفعال، حيث يشير القسم الأول إلى ما يمكن أن يُسمّى بالأفعال الدنيوية Secular التى وُصِفت بألفاظ الإقدام والكفّ، والتى كان يُعنى بها ببساطة: الفعل أو عدم الفعل، ويشير القسم الثانى إلى ما يمكن أن يُسمَّى بالأفعال الدينيَّة، التى وُصِفت بألفاظ الطاعة والمعصية، والتى كان يُقصد بها فيما هو واضح تماماً طاعة الأوامر الإلهية وعصيانها. ومن ناحية أخرى ربما كان القسم الثانى مجرد توسعة للقسم الأول، بتفسير أنه كان يُقصد بالإقدام والكف الطاعة والمعصية للأوامر الإلهية. وعلى أية حال، فمن رواية أوردها "البغدادى" عن نظرية النظام حول الخاطرين، سرعان ما نقتبسها هنا،(١٤أ) وهى التى تقوم بوضوح إما على رواية الأشعرى الأولى أو على ذات المصدر الذى استمد منه الأشعرى روايته الأولى تلك، يمكن أن يُستدل أنَّ الرواية الأولى للأشعرى كانت تتناول أفعال الطاعة والمعصية للأوامر الإلهية فحسب، ومن ثمَّ فإن "الخاطرين" كانا يلزمان عند "النظّام" فيما يتعلَّق بالأفعال الدينية ليس إلا، وتبعا لذلك فإن "الأشعرى" فى روايته الثانية المختصرة لنظرية النظَّام عن "الخاطرين"، والتى تتأسس فيما هو واضح على روايته الأولى الأطول والمصاغة فى لغته الخاصة، لم يشعر بالحاجة إلى أن يخصّ تلك الأفعال التى كان "النظّام" يرى لزوم وجود "الخاطرين" لحدوثها بأنها هى الأفعال الدينية فحسب. ومن رواية أخرى للأشعرى عن "النظَّام" نفهم أنه، على النقيض من خاطر المعصية الذى يصفه "النظَّام" هنا بأنه **الخاطر** المخلوق فى قلب الإنسان والذى **يأمره** فحسب بالكف عن طاعة الأوامر الإلهية، يصف الشيطان بأنه الذى يستحيل عليه أن يدخل فى قلب الإنسان والذى **ينهاه**(١٥) عن القيام بأفعال التقوى والبرّ.

(١٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٣٩.

(١٤أ) انظر فيما يلى ص ٦٩٤ – ٦٩٥ .

(١٥) المصدر السابق، ص٦٥٣ – ٦٥٤.

على هذا النحو فإنه توجد فى الإنسان، فيما يتصل بالأفعال الدينية، قوتان دافعتان متعارضتان تسميان بـ "الخاطرين". فماذا كانت القوتان الدافعتان المتعارضتان فى قلب الإنسان فيما يتعلَّق بالأفعال الدنيوية عند "النظَّام"؟ هذا ما يمكن أن نفهم إجابته من روايتين أخريين أوردهما "الأشعرى" عن "النظَّام". هاتان الروايتان هما على النحو التالى:

١ - "فقال "النظَّام": "الأجسام كلها متحركة والحركة حركتان حركة "**اعتقاد**" وحركة "**نُقلة**" فهى كلها متحركة فى الحقيقة وساكنة فى اللغة".(١٦)

٢ - "وقال "إبراهيم النظَّام": لا فعل للإنسان إلا الحركة وأنه لا يفعل الحركة إلاَّ فى نفسه؛ وأن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب [التى تقال على أمور الاعتقاد، التى هى أفعال دينية يقوم بها البدن] وكلام الإنسان وسكوته [التى هى أفعال دنيوية للبدن] وسائر أفعاله حركاتٌ».(١٧)

بالربط بين هاتين الروايتين وبين روايات مقتبسة من قبل، نفهم أنه فى حالة كل الأفعال المتعارضة للبدن، سواء كانت أفعالاً دنيوية أو دينية، يجب أن يكون هناك ما يناظرها كذلك من أفعال للنفس تكون معارضة لأفعال البدن، لكن، على حين أنه فى حالة الأفعال الدنيوية المتعارضة للبدن يمكن أن تكون الأفعال المتعارضة للنفس المناظرة لها هى أفعال من قبيل الإرادات والكراهات والعلم والجهل، فإنه فى حالة الأفعال الدينية المتعارضة للبدن، تكون الأفعال المتعارضة للنفس المناظرة لها هى خاطر الطاعة وخاطر المعصية.

وينسب "البغدادى"، فى روايته التى أشرنا إليها فيما سبق، نظرية "النظَّام" عن "الخاطرين" إلى مصدر أجنبى. فهو يرى أن "النظَّام" قد استعارها من البراهمة، الذين يصف رأيهم بقوله:

(١٦) المصدر السابق، ص٣٢٤. وعن لفظ "اعتماد" انظر: S, Pines, "Etudes sur Awhad al- Zaman Abu'l Barakat al- Baghdadi", Revue des Etudes Juives, 103 (1938), pp. 45ff; وانظر أيضا: Goichon, Ibn Sina: Livre des Directives et Remarques, pp. 284- 285, n. 2.

(١٧) المصدر السابق، ص٤٠٣. وانظر: الشهرستاني: "الملل والنحل"، ص٣٨ حيث يقول: "العلوم والإرادات حركات النفس". وانظر أيضا لفظى "كذب" و"صدق" فى آيات قرآنية مثل: ﴿.. ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ (سورة آل عمران: ٧٥) و﴿ليسأل الصادقين عن صدقهم..﴾ (سورة الأحزاب: ٨).

"فأما البراهمة فإنهم أقرُّوا بتوحيد الصانع وأنكروا الرسل وزعموا إن قلْب كل عاقل لا يخلو من خاطرين أحدهما مِن قِبَل الله عزّ وجلّ ينبهه به على ما يوجبه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شكره ويدعوه إلى النظر والاستدلال عليه بآياته و"دلائله".[١٨] والخاطر الثانى من قِبَل الشيطان يصرفه به عن طاعة "الخاطر" الذى من قِبَل الله عزّ وجل".[١٩]

ويستمر "البغدادى" فيبيِّن كيف أن "النظَّام" أحدث تغييرات معيّنة فى نظريته عن "الخاطرين" منها الرأى القائل بأن كلا من "**خاطر**" **الطاعة**" و"**خاطر**" **المعصية** قد خلقهما الله فى قلب الإنسان ذاته.[٢٠]

وعرض "البغدادى" الموجز هنا مماثل لما جاء من تفصيل لآراء البراهمة عند "ابن حزم"[٢١] وعند "الشهرستانى"[٢٢]. لكن لا يوجد أى ذكر "للخاطرين" عند "ابن حزم" ولا عند "الشهرستانى"، كما لا يوجد عندهما أى ذكر لموجود يطابق الشيطان المذكور عند "البغدادى". ولقد أخبرنى الأستاذ "دانيال هـ. هـ. إنجولس" **Daniel H.H. Ingalls** أن البراهمة ليس لديهم فى الواقع تصور عن وجود قوتين دافعتين متعارضتين فى الإنسان. وعلى ذلك، فبينما يمكن أن نفترض أن "البغدادى" كان لديه من مصدر من المصادر بعض الروايات المنحولة - الشفاهية أو المكتوبة - عن البرهمية استمد منها نظرية "الخاطرين" البرهمية، وأن عدم ذكر هذين "الخاطرين" عند "ابن حزم" و"الشهرستانى" يُبيِّن بوضوح تماما أن مصدر علم "البغدادى" بها لم يكن معروفًا على

(١٨) انظر ترجمة "سعديا" saadia للتعبير العبرى Otot u-mofetim (أى علامات وعجائب τερατα) بـ"آيات وبراهين". (Deut. 6:22 et passim) ؛ والقرآن (سورة البقرة: ٩٢ ﴿ولقد جاءكم موسىٰ بالبيّنات..﴾). وانظر: Kaufmann, Attributenlehre, p. 15, n. 28

(١٩) البغدادى: "أصول الدين"، ص٢٦؛ ص١٢٤- ١٢٥.

(٢٠) المصدر السابق، ص٢٧؛ البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص٣٣٨. وينسب "البغدادى" نظرية "الخاطرين" إلى البراهمة وإلى القَدَرية ‹ أى المعتزلة › . وفيما يتعلق بما أحدثه "النظَّام" من تعديل فى النظرية البرهمية، يقول "البغدادى": "زعم النظَّام أن الخواطر أجسام محسوسة وأن الله تعالى خلق خاطرى الطاعة والمعصية فى قلب العاقل ودعاه بخاطر الطاعة إلى الطاعة ليفعلها ودعا بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين" ("أصول الدين"، ص٢٧). (المترجم)

(٢١) ابن حزم: "الفصل.."، جـ١ ص٦٩.

(٢٢) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٤٤.

وجه العموم، وأنه إنْ كان معروفًا فلم يكن مستخدمًا على نطاق واسع، فيمكن إذن للمرء أن يتشكَّك فيما إذا كان ذلك المصدر بالفعل < الذى وقف عليه البغدادى > هو كذلك مصدر نظرية "النظَّام" عن "الخاطرين" أم لا. وعلى أية حال، فإنه يمكن أن نستدلَّ، من رواية "البغدادى"، أن نظرية النظَّام عن "الخاطرين" قد اعتبرها "البغدادى"، كما اعتبرها آخرون غيره كذلك، نظرية أجنبية المصدر دون ريب.

لنحاول الآن أن نكتشف ماذا يمكن أن يكون ذلك المصدر الأجنبى.

وفى هذا ثمة احتمالات ثلاثة تفرض نفسها، وهى:

أولا، هناك النظرية الزرادشتية zoroastrian "للأرواح التوائم" Twin spirits التى تقود الإنسان إلى اختيار الخير أو الشر. ويُقرأ النص، الذى اقتبسناه من ترجمة حرفية، على النحو التالى: "كان هناك أيضا فى البداية روحان (Tā mainyū) كشفا عن نفسيهما بما هما توأم، يمارسان تأثيرهما تماما فى الأفكار وفى الكلمات أيضا؛ وكذلك فى الأفعال. هذان الروحان يظهران على أنهما الخير والشر؛ والحكيم فقط دون سواه هو مَن يختار بينهما اختيارا سليما (Yasna xxx, 3).[٢٣] إن التماثل بين الـ Ta main-yū الزرادشتية وبين "**الخاطرين**" عند "النظَّام" تماثلٌ مدهش. والقول بأن "النظَّام" قد عاشر فى شبابه قوما من "الثنوية" Dualists[٢٤] قد يبدو معزِّزًا لافتراض وقوع التأثير الزرادشتى عليه. فضلا عن أن مِن بين المعانى العديدة للفظ "الخاطر" معنى "الفِكْر" و"العقل" وكذلك أيضا كان هو الشأن مع لفظ mainyū أيضا.

ثانيا، هناك النظرية اليهودية عن الخاطرين Two yesarim التى ذكرناها من قبل. إذْ لا يوجد بين النظرية اليهودية وبين نظرية "النظَّام" تشابها عاما فحسب وإنما يوجد أيضا اتصال بين اللفظ العربى "خاطر" واللفظ العبرى yeṣer، لأنه على الرغم من أن لجذور هذين اللفظين معانى مختلفة، فإنهما قد اكتسبا نفس المعانى المشتقة من: "فِكْر" و"رغبة" و"مَيْل". وبالفعل، ينقل "سعديا" saadia فى ترجمته العربية "للأسفار الخمسة"

(٢٣) The Divine Songs of Zarathushtra, translated by Irach J. S. Tarapore Wala (Bombay, 1951), p. 136.

(٢٤) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١١٣.

Pentateuch[*]، اللفظ العِبرْى yeṣer (Gen. 6:5; 8:21; Deut. 31:21) إلى اللفظ العربى "خاطر". وهنالك أيضا تشابهات مدهشة بين "خاطر" المعصية عند "النظَّام" وبين الـ yeṣer الشرير فى اليهودية. وكما يقول "النظَّام" عن "خاطر" المعصية إن الله قد خلقه فكذلك يقول الربانيون عن الـ yeser الشرير إن الله هو الذى خلقه،(٢٥) وكما يقول "النَظّام" إن الله قد خلق خاطر المعصيّة لغرض خَيِّر فكذلك يقول الربانيون أيضًا إن الله قد خلق الـ yeser الشرير لغرض خيِّر، وهو، على هذا، من بين الأشياء المخلوقة التى توصف بأنها "خيِّرة جداً" (Gen. 1. 31).(٢٦)

ثالثا، نظراً لأن لفظ "الخاطر" له أيضا معنى "النفس" فإن التمييز بين "**خاطر**" الطاعة و"**خاطر**" المعصية قد يعكس تمييز "أفلاطون" فى النفس الإنسانية بين النفس العاقلة (λογιστικον) والنفس اللاعاقلة (αλογιστικον) أو الشهوانية (επθυμητικον)، والتى تنهى (το κωλυον) النفس الأولى منها الإنسان عن فعل الشىء الضّار وتحثّه (το κελευον) النفس الثانية على فعله.(٢٧) أو أن لفظ "الخاطر" بمعنى "الرغبة" desire قد يعكس استخدام "أرسطو" للفظ (ορεξις,)، "الشهوة" "appetency" التى عندما تتحد مع العقل intellect (νους)، تستخدم "وفقاً للعقل" وتنقاد "للرغبة العاقلة (βουλησις)، لكن عندما تتَّحد مع الخيال وتستخدم ضد العقل، تنقاد للشهوة (επιθυμια)،(٢٨) فتتطابق هكذا مع "خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية عند "النَظَّام".

ولسوف يكون أمرا عقيما أن نفكر فى أى هذه المصادر هو الذى أخذ النظام منه نظريته عن "الخاطرين". فالنزعة الانتقائية Ecclecticism هى ما تميِّز "النَظَّام" عن غيره

(*) الأسفار الخمسة: هى الكتب السماوية التى نزلت على موسى عليه السلام، وهى: سفر التكوين وسفر الخروج وسفر التثنية وسفر اللاويين وسفر العدد. وهى تشتمل على "التوراة" – فى نظر اليهود – وتمثّل القسم الأول من "العهد القديم" إلى جانب أقسامه الثلاثة الأخرى، وهى: الأسفار التاريخية، وأسفار الأناشيد، وأسفار الأنبياء. (المترجم)

(٢٥) Berakot 61a.

(٢٦) Genesis Rabbab 9, 7.

(٢٧) Republic IV 439 CD.

(٢٨) De Anima 111, 10, 433a, 9 - 30.

من المتكلمين جميعًا، وعلى ذلك يمكننا أن نفترض أن نظريته هذه عن "الخاطرين" كان لها أصل فى هذه المصادر مجتمعة.(*)

وفى نظرية "النَظَّام" اتحد الـ yeṣer اليهودى مع الرأى الفلسفى حول الرغبات العاقلة والرغبات اللاعاقلة للنفس، أو النفس العاقلة والنفس اللاعاقلة < الشهوانية > ، وهو رأى وجدناه عند "فيلون"[٢٩] من قبل، ويمكن بيانه فى المسيحية كذلك. وعلى ذلك، فأيا كان المعنى الذى استخدم "النظَّام" فيه لفظ "الخاطر"، سواء بمعنى الرغبة أو الميل أو العقل أو النفس، فإنه يتصور "الخاطرين" على أنها قوتان جوانيتان خاصتان تدفعان الإنسان إلى أفعال دينية متعارضة، فى تمايز عن بعض القوى الجوانية العامة التى تدفع الإنسان إلى أفعال دنيوية متعارضة. وبالنسبة لهذين النوعين من الأفعال فإن "النظَّام" كان يعتقد، بما هو معتزلى، أن الإنسان حرٌ فى اختياره بين هذين الدافعين المتعارضين.

وقد قوبلت نظرية "الخاطرين" التى قَدَّمها "النظَّام" المعتزلى بردود أفعال متباينة من المعتزلة أصحابه. فعلى حين روى "الأشعرى": "وقال أبو الهذيل و[البعض من] سائر المعتزلة: الخاطر الداعى إلى الطاعة من الله وخاطر المعصية من الشيطان"[٣٠] فإن آخرين، على أية حال، قد رفضوا النظرية برمتها. وتقرأ الروايات عن هؤلاء الآخرين على النحو التالى:

(*) مما يستوقف النظر هنا أن يذكر المؤلف كل هذه المصادر مجتمعة فى بحثه عن أصل محتمل لنظرية "النظَّام" ولا يشير أدنى إشارة إلى تأثير ما ورد فى القرآن الكريم من ذكر للطبيعة الإنسانية وما رُكِّب فيها من قوى باطنة وظاهرة وما ألهمته من التمييز بين الخير والشر. ولا يستقيم بالطبع فى منهج البحث السليم أن نلتمس مصادر محتملة، بعيدة فى الزمان وفى المكان، وأن نغفل عن مصدر الإلهام القريب والمؤثر فى تشكيل الوعى الإسلامى، ونعنى به القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة. (وراجع ما أثبتناه من قبل فى تعليقنا عقب الحاشية رقم ١٢). (المترجم)

(٢٩) انظر كتابى: Philo, 11, 288- 290

(٣٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٢٩. وعن السبب فى إضافتى بين قوسين لكلمة "البعض من" المقيِّدة للمعنى انظر فيما يلى الحاشية رقم ٣٣.

ومن الملاحظ أن فى عبارة "الأشعرى" توسعة وعدم تدقيق: فكلمة "سائر" تعنى "كل" أو "جميع" ولا تعنى البعض، كما أن "الأشعرى" نفسه - بعد أن عرض لانتقادات المعتزلة لنظرية "الخاطرين" - يقول : "فأنكر منكرون الخواطر وقالوا "لا خاطر" ("مقالات الإسلاميين"، ص٤٢٩). (المترجم)

١ – "قال "بشر بن المعتمر": قد يستغنى المختار فى فعله وفيما يختاره عن "الخاطرين" واحتجَّ فى ذلك بأول شيطان خلقه الله وأنه لم يُنقل شيطانٌ يُخطِر".(٣١)

والإشارة هنا هى إلى الآية القرآنية التى جاء فيها أن الشيطان، أو بالأحرى إبليس، قد خلقه الله وأنه عصى أمر ربِّه (سورة الأعراف: ١١– ١٢؛ سورة ص: ٧٤) غير أنه لا يوجد ذكر لـ"خاطر" أدى به إلى معصية الله.

٢ – "وقال قوم إن الأفعال التى من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتحبِّها فليس تحتاج إلى "خاطر" يدعوها إليها. وأما الأفعال التى تكرهها وتنفر منها فإن الله عزَّ وجلَّ إذا أمر بها أحدث لها من الدواعى مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها، وإنْ دعاه الشيطان إلى ما تميل إليه وتحبّه زادها من الدواعى والترغيب ما يوازى داعى الشيطان ويمنعه من الغلبة. وإنْ أراد الله سبحانه أن يقع من النفس فعل ما تكرهه وينفرُ طباعها منه جعل الدواعى والترغيب والترهيب والتوفير(٣٢) يفضلُ ما عندها من الكراهة لذلك فتميلُ النفسُ إلى ما دُعِيت إليه ورُغبِّتَ فيه طباعا. وذَكر "ابن الروندى" أن هذا القول قوله".(٣٣)

إن الفرق بين هؤلاء "القوم"، الذين يتفق "ابن الروندى" معهم وبين "النَظَّام" يمكن أن يتحدَّد على النحو التالى: بالنسبة للمعتزلة، الذين يعتقدون بحرية الإرادة، هم يتفقون

(٣١) المصدر السابق، ص٤٢٨؛ وانظر: الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٤٥.
ورواية "الشهرستانى" لرأى "بشر" هنا هى: ".. وإذا كان مختارًا [أى الإنسان العاقل] فى فعله فيستغنى عن الخاطرين؛ فإن الخاطرين لا يكون من قِبل الله تعالى وإنما هما من الشيطان. والمفكر الأول لم يتقدّمه شيطان يُخطر الشكَّ بباله. ولو تقدَّم فالكلام فى الشيطان كالكلام فيه" ("الملل والنحل"، ص٤٥). (المترجم)

(٣٢) كلمة "توفير" سنا فيما يُفهم من البدائل الواردة فى العبارة كلمةٌ مشكوك فيها. ومن المحتمل أنها تحريف لكلمة "توفيق" التى ترد فى مواضع أخرى من كتاب "مقالات الإسلاميين" (ص٢٦٢؛ ص٢٨٣) بمعنى العون الإلهى أو اللطف أو الفضل.

(٣٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ص٤٢٨. وهذان الفريقان من خصوم "النظَّام"، اللذان عارضاً على وجه الخصوص لزوم "الخاطرين" للأفعال الدينية، همَا اللذان كان يتمثّلهما "الأشعرى" – بلاريب – وهو يقول، بعد روايته الثانية عن "النظّام" مباشرة (ص٢٣٩، وانظر فيما سبق الحاشية رقم١٤): إن "سائر المعتزلة" اختلفوا معه (ص٢٣٩). ولهذا جاءت إضافتى بين قوسين للصفة المحدَّدة "البعض من" (انظر الحاشية السابقة رقم ٣٠).

مع "النَظَّام" على أنه فى حالة الأفعال الدنيوية يكون المقصود بالإرادة الحرة هو قدرة الإنسان على الاختيار بين الدوافع المتعارضة للميل الطبيعى وللكفّ الطبيعى، لكنهم يختلفون مع "النظَّام"؛ الذى يأخذ حرية الإرادة، فى حالة الأفعال الدينية بمعنى قدرة الإنسان على الاختيار بين الدوافع المتعارضة لـ"خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية، إذْ يعتقدون أنه، حتى فى الأفعال الدينية، يكون المقصود بالإرادة الحرّة قدرةَ الإنسان على الاختيار بين الدوافع المتعارضة للميل الطبيعى وللكفّ الطبيعى. وهم، على أية حال، يعتقدون مثل "النظّام" أنه، فى حالة الأفعال الدينية، يوجد للمعصية أيضًا مثير خارجى، وذلك هو الشيطان المذكور فى القرآن. وبالنسبة للمعتزلة كذلك، فإنهم يعترفون مع "النظّام" أن الله الذى منح الإنسان إرادة حرة لا يتدخل فى الأفعال الإنسانية،(٣٤) لكنهم يضيفون أنه فى حالات معينة يمكن أن يُعين اللهُ الإنسانَ على ممارسة قدرته على الاختيار. ويتجلَّى هذا الفضل الإلهى، فيما يقولون، بطرق ثلاثة: ففى حالة إغواء الشيطان للإنسان بالمعصية، ١ - قد يخلق اللهُ فى الإنسان قوى دافعة جديدة توازى غواية الشيطان له، حتى إن الإنسان ليصبح قادرا على ممارسة قدرته على التصرف بحرية وعلى الاختيار. وفى حالة التحريض على المعصية بكف طبيعى، فإما ٢ - أن يخلق اللهُ فى الإنسان أيضا قوى دافعة جديدة توازى ذلك الدافع للكفّ الطبيعى، حتى إن الإنسان ليقدرَ على ممارسة الفعل بحرية وعلى الاختيار، أو ٣ - قد يُحوِّل اللهُ دافعَ المعصية ذاك إلى دافعٍ للطاعة. ومهما يكن الأمر، فليس واضحا ما إذا كان هذا الفضل الإلهى المعين للإنسان يتصوره هؤلاء "القوم" و"ابن الروندى" كذلك، على أنه فضل إلهى حر أو أنه فضل مستحقٌ.(*)

وقد استخدمت نظرية "الخاطرين" عند "النظَّام" التى تقول بوجود قوتين جوانيتين دافعتين تحث إحداهما على أفعال الخير وتحرّض الأخرى على أفعال الشر بين المتكلمين من أهل السُّنة ؛ فقد تبنَّاها "المحاسبى" الذى، مع أن الصوفية يعتبرونه واحدا

(٣٤) المصدر السابق، ص٥٤٩.

(*) يبدو أن إشارة المؤلف هنا هى إلى نظرية "الصلاح والأصلح" التى قال بها المعتزلة دون سواهم من الفِرق الإسلامية. (المترجم)

منهم، يدرجه كل من "البغدادى" و"الشهرستانى" بين متكلمى السُّنة.[٣٥] وعلى حين أن "المحاسبى" يقبل نظرية "الخاطرين" عند "النظَّام" فلم يكن يُسلِّم - باعتباره من القائلين بـ"القدر" - بأن الإنسان حرٌ فى أن يتَّبع ما يدفع إلية "الخاطر" الأول أو "الخاطر" الثانى. وهكذا، لكى يغيِّر من المعنى الأصلى غير السُّنى للنظرية، لم يستخدم لفظ: "الخاطران" الذى هو مثنى المفرد "خاطر"، كما أنه لم يتحدث عن تضاد بين "خاطر" من النوع الأول و"خاطر" من النوع الآخر، ولكنه يستخدم بدلا من ذلك لفظ "خَطَرات" الذى هو جمع "خَطْرة"، ويتحدث عن تضاد بين نوع من "الخطرات" ونوع آخر، مستخدمًا "الخاطر" المفرد، فحسب، باعتباره مصدرا من مصادر أحد هذين النوعين من "الخاطرات".[٣٦] وهكذا، وهو يعكس عبارة "النظَّام": "لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام ‹ أى الطاعة › والآخر يأمر بالكفّ ‹ أى المعصية › ، فإنه يقول: إن طاعة القوانين الإلهية تتوافق مع خطرات القلب، التى تحضّ على كل خير وشر.[٣٧] لكن على حين أنه تبعا "للنظَّام" يأتى كلا "الخاطرين" من الله وتبعًا "لأبى الهذيل" وآخرين يأتى "خاطر" المعصية من الشيطان، فإن "المحاسبى" يُقدِّم تفسيرًا مختلفا لأصل "خطرات" الخير والشر.

وتفسيره لأصل "الخطرات" الخيِّرة تفسير مزدوج.

فأولا، هى تأتى من "العقل"، - أو كما يقول المحاسبى - "بدؤها من العقل بعد تنبيه الله عَزَّ وجلَّ له"(*).[٣٨] إن القسم الأول من العبارة يعكس بوضوح تماما عبارة

(٣٥) "كتاب الرعاية لحقوق الله - المحاسبى"، نشرة Margaret Smith, Introduction, p. [xv]، وانظر فقرة عن "المحاسبى" أوردها فريتز ماير Fritz Meier, pp. 127- 128 (وردت من قبل فى الحاشية رقم٧).

(٣٦) انظر فيما يلى الحاشية رقم٤٠.

وفى ذلك يقول "المحاسبى" تحت عنوان: "باب رعاية حقوق الله تعالى عند الخطرات فى اعتقاد القلوب والمعرفة بحركات الجوارح": "...والخطرات هى دواعى القلوب إلى كل خير وشر". (المترجم)

(٣٧) Op. Cit. n. 35, p. 44, 11. 3 - 4.

(*) وفى ذلك يقول "المحاسبى" فى باب "صفة الراغبين لحقوق الله": "فأول منزلة من الرعاية - وأهلها أقوى الخلق فى الرعاية لحقوق الله عزّ وجلّ - الرعايةُ عند الخطرات، بعد اعتقاد جُمل حقوق الله تعالى، فلا تخطر بقلبه خطرة من أعمال قلبه إلا جَعل الكتاب والسُّنة دليلين عليها، فلم يقبلها باعتقاد الضمير ولا يتركها تسكن قلبه فى مجال الفكر من التمنى وغيره، إلاّ أن يشهد له العلم أن الله تعالى قد أمر بها وندب إليها، أو أذن فيها بأسبابها وعللها ووقتها وإرادته فيها". (المترجم)

(٣٨) Ibid., 1. 9.

تمام عبارة المحاسبى هو على النحو الآتى: "بدؤها ‹ أى الخطرات › من هوى النفس، أو من العقل بعد تنبيه الله عزّ وجلّ له، أو من العدو ‹ أى نزغ الشيطان ووسوسته › ". (المترجم)

"أرسطو" التى يقول فيها: إن الرغبة العاقلة تنشأ عن الشهوة وعن العقل.[٣٩] وفى القسم الثانى من عبارة "المحاسبى" محاولة للتوفيق بين الأفكار الأرسطية وبين التعاليم القرآنية وذلك يجعل العقل فحسب هو الذى ينفذ أمرَ الله.

وثانيا، يُفسِّر "المحاسبى" هذا الإيقاظ للعقل بأن الله يستدعى [ذكرَ الله] إلى عقل الإنسان بخَلْق "خاطر" يودعه فى قلبه، من جهة ومن جهة ثانية يأمر الله الملَك **بأن يُخطر** فى عقل الإنسان [ذلك الذكر لله] فيعظه.[٤٠] ويقتبس "المحاسبى" – فى شأن هذا المَلَك – الحديث النبوى الذى يرويه "عبد الله بن مسعود" الذى أوردناه عن "اللَّمة" من الملاك،[٤١] ويُعلِّق عليه فيقول: "وقد قيل فى بعض الحديث عن عبد الله: "لَمَّةٌ من المَلَك" يعنى: الله تبارك وتعالى".[٤٢] وكل هذا، فيما يبدو، هو محاولة للتوفيق بين "**خاطر**" الطاعة عند "النظَّام" وبين حديث الملاك وبين إله القرآن.

وتفسير "المحاسبى" لأصل "خطرات" الشر تفسير مزدوج أيضا:

فأولا، تأتى خطرات الشر من "هوى النفس".[٤٣] وهذا يعنى، فيما يمكن افتراضه، أن خطرات الشر تأتى مما يسميه "أرسطو" بـ"الشهوة" أى الرغبة الشهوانية، التى تنبع، عنده، من الشهوة إضافة إلى الخيال الذى يكون الإنسان به ميالا إلى التحرك خلافًا لما يقضى به العقل؛[٤٤] أو يعنى أن الشهوة تنبع مما يُسمِّيه "أفلاطون" بـ"القسم

(٣٩) انظر فيما سبق الحاشية رقم٢٧.

(٤٠) Op. Cit., p. 44, 15 - 16.

(٤١) انظر فيما سبق الحاشية رقم٧.

وقد أخرج حديث عبد الله بن مسعود ابنُ المبارك فى كتابه "الزهد": جـ٥ ١٤٢٣ ونصّه: "لابن آدم لَمّتان: لَمّة من الملك، ولَمّة من الشيطان. فأمّا لَمّة الملك فإيعاز بالخير وتصديق بالحق، وتطييب بالنفس، وأما لَمّة الشيطان فإيعاز بالشر وتكذيب بالحق وتخبيث بالنفس". واللَّمّة معناها: النزول والقرب والإصابة. والمراد بها: ما يقع فى القلب بواسطة الشيطان أو المَلَك.

وقد أخرجه "الترمذى" فى سُننه مرفوعا بلفظ: "إن للشيطان لَمّة بابن آدم، وللمَلَك لَمّة، فأما لَمّة الشيطان فإيعاز بالشر وتكذيب بالحق. وأما لَمّة الملك فإيعاز بالخير وتصديق بالحق. فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله، فليحمد الله، ومَن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان. ثم قرأ ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾. (المترجم)

(٤٢) Op. Cit., p. 44, 11. 16 - 18.

(٤٣) Ibid., 11. 8 - 9.

(٤٤) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٨.

اللاعاقل أو الشهوانى" من النفس.(٤٥) وكون هذا يشير إلى رأى فلسفى إنما يتضح من عبارة "المحاسبى" التالية التى يقول فيها: "وقد قال بعض الحكماء: إنْ أردتَ أن يكون العقل غالبا للهوى فلا تعجل بفعل الشهوة حتى تنظر فى العاقبة".(٤٦) ومهما يكن المصدر المباشر لهذا الاقتباس، فإنه يقوم بالكلّيّة على نصيحة "أفلاطون" وهى: إن كل الرغبات الشهوانية (επιθυμιαι) يجب أن تضبط "بالمعرفة والعقل" (επιστημη και λογω)، فضلا عن عبارة "أرسطو" وهى: إن الرغبة العاقلة هى التى تهتدى بالعقل(٤٧) العملى الذى يكون موجَّها على الدوام نحو غاية من الغايات.(٤٨) ولكى يُقدّم "المحاسبى" دليلا نصيًّا على هذا التفسير الفلسفى لأصل الأفعال الشريرة يقتبس آيتين قرآنيتين نقرأ فيهما: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ (سورة المائدة: ٣٠) و﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (سورة يوسف : ٥٣) ولكنه يأخذ لفظ "النفس" فى الآيتين بمعنى النفس اللاعاقلة أو الشهوانية.(٤٩)

وثانيًا، تأتى "الخطرات" من "العدو"،(٥٠) أى من "الشيطان"،(٥١) وهو ما يقتبس للتدليل عليه عدة آيات قرآنية .

لدينا هنا إذن محاولة لربط صيغة معدَّلة على نحو ما من نظرية "الخاطرين" عند "النظَّام" لا بالله وبالشيطان فحسب كما ورد فى القرآن أو بالمَلَك وبالشيطان كما ورد فى الحديث ولكن بالعقل وبالنفس اللاعاقلة أو بالرغبة أيضًا على نحو ما ورد فى الفلسفة .

إن التوحيد بين "الخاطرين" عند "النظَّام" وبين بعض المفاهيم الفلسفية عقب الربط بين "الخاطرين وبين المَلَك والشيطان فى السُّنّة وبينهما وبين العقل والنفس اللاعاقلة أو الرغبة فى الفلسفة نجده عند "الغزالى" فى كتابه "إحياء علوم الدين" ضمن الكتاب

(٤٥) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٢٧.
(٤٦) Muhasibi, p. 45, 11. 7 - 9.
(٤٧) Republic 1X, 586 D.
(٤٨) De Anima 111, 1C, 433a, 13 - 14, 22 - 25.
(٤٩) Op. Cit., p. 44, 11. 20 - 21.
(٥٠) Ibid., 1. 9.
(٥١) Ibid., p. 44, 1. 21 - p. 45, 1. 1.

الحادى عشر بعنوان "شرح عجائب القلب".[٥٢] وإذ يستخدم "الغزالى"، على الأقل مرة واحدة لفظ "النظَّام" وهو : "الخاطران"،[٥٣] مثنى "خاطر" ويتحدَّث مثل "النظَّام" عن نوع من "الخاطر" فى مقابل نوع آخر غيره، فإنه يستخدم أيضًا لفظ "**الخواطر**"، جمع "خاطر"، ويتحدث أيضًا عن التقابل بين نوع من "**الخواطر**" ونوع آخر.

يبدأ الغزالى مناقشته "**للخاطر**" بمحاولة تفسير معناه بألفاظ يصفها فى كتابه "مقاصد الفلاسفة" بأنها "قوى النفس الحيوانى"[٥٤] وكان قد وصفها من قبل فى"إحياء علوم الدين"[*] (الكتاب الحادى عشر) بأنها "جنود القلب".[٥٥] وهو يُقسم قوى النفس كذلك وفق تقسيم "أرسطو"[٥٦] وتقسيم "ابن سينا"[٥٧] إلى "قوى مُدْرِكة" و"قوى مُحرِكة"،[٥٨] وهى التى يقول عنها فى "مقاصده" : "وهاتان قوتان هما والنفس واحدة فترجعان إلى أصل واحد ، ولذلك يتصل فعل بعضها بالبعض فمهما حصل الإدراك انبعثت الشهوة حتى يتولَّد منها الحركة إما إلى الطلب وإما إلى الهرب".[٥٩] هكذا

(٥٢) الغزالى: "إحياء علوم الدين"، المجلد الثالث "كتاب شرح عجائب القلب"، ص٢ – ٤٧ ، (القاهرة ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م). وبالألمانية: "Die wunder des Herzens", by : Karl Friedrich Eckmann, Mainz 1960, حيث تحتوى الحاشية رقم ٢ ص٥٤ على الإحالات الآتية إلى أولئك الذين تناولوا لفظ "الخاطر": R.Hartmmann, Al-Kuschairis Darstellung des sufitumus, pp. 80 -81 ; وأيضًا R.A.Nicholosn, Kashf al - Mahjub, p. 397 section ; technical Terms of the sufis. وكذلك : J.Obermann, Der Philosophische und religiöse subjektivismus Ghazalis, p. 158.

(٥٣) المصدرالسابق : قسم "بيان تسلُّط الشيطان على القلب بالوسواس"، ٣، ص١٥؛ وانظر فيمايلى الحاشية رقم ٧٦.

(٥٤) الغزالى: "مقاصد الفلاسفة"، ص٢٧٦ (ط. القاهرة بدون تاريخ).

(*) قد يُفهم من عبارة المؤلف هنا أن "الغزالى" قد ألَّف كتابه "مقاصد الفلاسفة" بعد كتابه "إحياء علوم الدين". وفى الواقع ، يمثل كتاب "إحياء علوم الدين " المرحلة المتأخرة فى تطور مذهبه ، وهى مرحلة سبقتها بالفعل ظهور كتبه الكلامية والفلسفية. (المترجم)

(٥٥) الغزالى: "إحياء علوم الدين"، المجلد الثالث، "بيان جنود القلب"، ص٥.

(٥٦) De Anima 111, 9, 432 a , 15-17

(٥٧) ابن سينا: "النجاة"، ص٢٥٩؛ وأيضا: Shifā: (1) ed.J.Bakōs, Psychologie d'Ibn sīnā, 1956, p. 41, 11. 7 - 8 ; (2) ed. Rahman, Avicenna's De Anima, 1959, p. 141, 1.4.

(٥٨) الغزالى: "مقاصد الفلاسفة"، ص٢٦٧.

(٥٩) المصدرالسابق، نفس الموضع .

يحاول أن يُبين هنا كيف أن الخاطر قوةٌ دافعة من قوى النفس، لكن أصلها إنما هو فى القوى المُدرِكة للنفس .

وفى أن أصلها إنما هو فى القوى المُدْركة للنفس، يقول "الغزالى": "إن "الخواطر" هى الانطباعات التى تتركها فى النفس حاستان جوانيتان محجوبتان، هما الذاكرة والتفكير. وربما يلاحظ أن التفكير حاسة داخلية وظيفته أن يبنى من صور الأشياء الواقعية صوراً جديدة متخيلة.[٦٠] وبعبارة "الغزالى" فإن "أخصَّ الآثار الحاصلة فى القلب هو "**الخواطر**" وأعنى بـ"الخواطر" ما يحصل فيه من "**الأفكار**" و"**الأذكار**" ، وأعنى به إدراكاته علوماً إما على سبيل التجدّد وإما على سبيل التذكّر. فإنها تُسمَّى "**خواطر**" من حيث إنها **تخطر** بعد أن كان القلب غافلاً عنها".[٦١]

وفيما يتعلق بكونه قوة محرّكة من قوى النفس ، فإن مناقشة الخاطر هنا تعكس مناقشة "الغزالى" السابقة للقوة الدافعة تحت عنوان "جنود القلب" حيث يقسّم القوى المحرِّكة تقسيماً فرعيًا ، متابعًا فى ذلك "ابن سينا"،[٦٢] إلى قوتين أخريين: (أ) تلك التى "**تبعث**" فى القلب عواطف **الشهوة** والغضب أو الإقدام والإحجام" و(ب) تلك التى تُحْدث بالفعل حركات بدنية فى الأعضاء والعضلات والأوتار [لتحصيل المقاصد].[٦٣] هاتان القوتان الفرعيتان للقوى المحرِّكة يصفهما "الغزالى" على الخصوص بألفاظ "**الإرادة**"[٦٤] و"**القدرة**"[٦٥] وهى ألفاظ يستخدمها – فى مواضع أخرى من "الإحياء" – وصفا لقوتين محركتين فرعيتين مماثلتين فيما يخصّ الفعل الإنسانى.[٦٦] ولا يوجد فى "مقاصد الفلاسفة"، على أية حال، لفظ خاص يدلُّ على القوى الفرعية الثانية من قوى

(٦٠) انظر صفحة ٩١ – ٩٢ من بحثى بعنوان : "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts", Harvard Theological Review, 28 (1935), 69 - 133.

(٦١) الغزالى: "إحياء علوم الدين" قسم "بيان تسلّط الشيطان"، حـ٣، ص٢٥.

(٦٢) ابن سينا : "النجاة" ، ص ٢٥٩ ؛ وأيضا : Shifa : (1)[. 41, 1. 8 - p. 42, 1. 4; (2) p. 41, 11. 5 - 16.

(٦٣) الغزالى: "إحياء علوم الدين" قسم "بيان جنود القلب"، حـ٣ ص٦.

(٦٤) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦٥) المصدرالسابق ، نفس الموضع .

(٦٦) الغزالى : "إحياء علوم الدين" – كتاب "التوبة – قسم : بيان وجوب التوبة" ، حـ٤، ص٦ .

النفس المحرِّكة المطابقة "**للقدرة**"؛ وفيما يتعلَّق بالقوى الفرعية الأولى ، فإن "الغزالى" يستخدم لها لفظًا مطابقًا آخر غير الإرادة. ومهما يكن الأمر، فإنه فى استهلال إطلاقه لذلك اللفظ الآخر على القوى الفرعية الأولى، يبدأ بقوله: لا تكون "**الإرادة**" إلا من "**الشهوة**" و"النزوع".[٦٧] ثم يستمر قائلاً : والنزوع إما أن يكون إلى الطلب < ويُحتاج إليه لطلب ملائم > ويُسمَّى .. "**قوة شهوانية**" وإما أن يكون إلى الهرب والدفع < ويُحتاج إليه لدفع ما ينافى ويضاد دوام البقاء > ويُسمَّى "القوة الغضبيّة".[٦٨] وينتهى أخيرًا إلى أن "القوة النزوعية باعثةٌ آمرةٌ".[٦٩] وعلى هذا فإن لفظ "نزوع" أو "قوة نزوعية" إنما يستخدمه "الغزالى" فى "مقاصد الفلاسفة" على أنه وصف للقوى الفرعية الأولى من قوى النفس المحرِّكة. ويمكن أن نبيِّن عَرَضا أن لفظ "النزوع" يعكس اللفظ اليونانى ὁρμη على نحو ما هو مستخدم فى عبارة "أرسطو" التى يقول فيها: "إن مبدأ الحركة فى الحيوان هو النزوع تصاحبه الشهوة وفى الإنسان النزوع تصاحبه الشهوة والعقل.[٧٠] وهكذا يُستخدم أيضًا لفظ "**اشتياق**" فى ذلك المعنى فى الترجمة العربية لكتاب يونانى مفقود "للإسكندر الأفروديسى".[٧١]

ولفظ "النزوع" هذا الذى أحَلَّ "الغزالى" محلَّه لفظ "الإرادة" من قبل، فى كتابه "إحياء علوم الدين"، تحت عنوان "جنود القلب" هو الذى يُحِلُّ محلَّه أيضًا، تحت عنوان "تسلّط القلب على الشيطان بالوسواس"، لفظ "**الخاطر**" بقدرته التى تبعث فى النفس حركات معيَّنة، والتى تؤدى بدورها إلى حركات فى البدن، وذلك فى عبارته الأساسية التى يقول فيها: "الخواطر هى المحرّكات للإرادات" و "**الخواطر** هى مبدأ الأفعال".[٧٢]

(٦٧) الغزالى: "مقاصد الفلاسفة" ، ص٢٧٦. وتبعا للترجمتين العبرية واللاتينية فإنه يجب تنقيح النص العربى المطبوع بإدخال كلمة "والنزوع" مرة أخرى بين كلمة "**الشهوة**" فى نهاية السطر الثانى عشر ص ٢٧٦وكلمة "والنزوع" فى بداية السطر الثالث عشر.

(٦٨) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٦٩) المصدر السابق، ص ٢٧٧.

(٧٠) Ethica Eudemica , 11, 8, 1224a, 16-30

(٧١) انظر بحثى بعنوان: "The Problem of the soul of the spheres from the Byzantine commentaries on Aristotle through the Arabs and st. Thomas to kepler, "Dumbarton Oaks Papers, No. 16 (1962), 65 - 93.

(٧٢) الغزالى: "إحياء علوم الدين"، قسم "بيان تسلُّط الشيطان، حـ٣، ص٢٥.

وأيضًا، وهو يتمثَّل استخدامه في موضع آخر من "الإحياء" لتعبير "**جَزْم**" الإرادة للدلالة على لفظ "الإرادة".[٧٣] وعبارته هناك عن أن حركات البدن، التي يذكر منها حركة اليد، يجب أن تكون مسبوقة بـ"**جازم**" قوى (مَيْل) فى نفس المرء يُسمَّى "**قَصْدًا**".[٧٤] وباستخدامه ألفاظا للدلالة على نفس الأشياء ، مع أنها ليست بذات الألفاظ، يقول "الغزالى": "ثمّ "**الخاطر**" يُحَرِّك **الرغبة** والرغبة تُحرِّك "العَزْم"، والعَزْم يُحَرِّك "النيَّة" والنيّة تحرِّك الأعضاء".[٧٥]

إلى هذا الحد تناول "الغزالى" الخاطر هكذا بما هو قوى مُحرِّكة تبعث فى الإنسان أنواعًا مختلفة من الأفعال الدنيوية. والآن يشرع فى تناول "**الخاطر**" بما هو قوى محرِّكة تبعث فى الإنسان أنواعًا مختلفة من الأفعال الدينية. ويقول عن "**الخواطر** إن بعضها يؤدى إلى أفعال خيِّرة فى نظر الشرع وبعضها يؤدى إلى أفعال تكون شرًا فى نظر الشرع. وبناء عليه، فإن هذه الخواطر تندرج ضمن مجموعتين متقابلتين كل مجموعة منهما تشكِّل على وجه الإجمال "خاطرًا" مفردًا والمجموعتان تشكلان ثنائية من "خاطرين": أحدهما خاطر "محمود يُسمَّى إلهاما" والآخر خاطر "مذموم يُسمَّى وسواسًا"؛ وكلا الخاطرين المحمود والمذموم خلقهما الله فى قلوب الناس، لكنهما حادثان عن سببين مختلفين ؛ فسبب "**الخاطر**" الداعى إلى الخير ملَك وسبب "**الخاطر**" الداعى إلى الشر" شيطان.[٧٦] وهو يضيف فى مناقشته ، من بعد ، إلى "**الخاطر**" الداعى إلى الخير وإلى "**الخاطر**" الداعى إلى الشر قوتين محرِّكتين جوانيتين أخريين هما: العقل والنفس اللاعاقلة أو الشهوة.[٧٧]

وهكذا يشبه "الخاطر" المحمود و"الخاطر" المذموم عند "الغزالى" "خاطر" الطاعة و"خاطر" المعصية عند "النظَّام" ، كما أنها يشبهان الـ good yeşer والـ evil yeşer عند

(٧٣) المصدرالسابق، كتاب "التوبة" – قسم : "بيان وجوب التوبة"، حـ٤ ص٦.
(٧٤) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٧٥) المصدر السابق، قسم: "بيان تسلُّط الشيطان"، حـ٣، ص٢٥.
(٧٦) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٧٧) المصدر السابق، قسم : "بيان سرعة تقلُّب القلْب"، مجلد ٣، ص٤٥ – ٤٦.

الربَّانيين. ومع ذلك فلايزال يوجد هنالك اختلاف بين "الغزالى" وبينهم. فالإنسان عند "النظَّام" والربانيين حرٌّ فى أن يطيع بقواه الخاصة داعى أيٍ من القوتين الجوانيتين المحركتين لأفعاله. والأمر ليس كذلك عند "الغزالى". إذْ إن كل أفعال الطاعة والمعصية (٧٨) تحدث ، عنده، "بقضاء من الله وقدر".(٧٩) وهنا يُذكرنًا "الغزالى" بعبارة "أوغسطين" عن أن "هناك مَنْ قدَّر الله لهم حياةً أبديةً، ومَنْ قَدَّر لهم موتًا أبديًا" (٨٠)، وذلك عندما يقول "الغزالى" فى "الإحياء" عن الله إنه "خَلَق الجنَّة وخلق لها أهلا فاستعملهم بالطاعة وخلق النار وخلق لها أهلا فاستعملهم بالمعاصى".(٨١)

لكن يبدو أن "الغزالى" قد أصبح هنا واعيا بصعوبة تواجهه: فلو أن كل الأفعال الإنسانية مُقدَّرة، فما الحاجة إلى كل هذا الذى يُسمَّى بـ"جنود القلب"، والخاطر المحمود والمذموم، والمَلَك والشيطان والعقل والنفس اللاعاقلة؟ وكما لو كان يحاول الإجابة مسبَّقا على سؤال هكذا، يواصل "الغزالى" تقديم ما كان سيبدو عرضًا لما اعتبره الهدف لجنود القلب هذه. وفيما يبدو من قوله، فإنها مُسَخَّرة لله يحرِّك بها سبحانه فى سبله العديدة عجائب مقدوراته التى لا يُدْرَك كنهها، لأنه برغم أنه قد كتب ‹ سبحانه › منذ الأزل ما يكون من فعل كل إنسان، لم يرد أن تكون حياة مَنْ قَدَّر صلاحه امتدادا رتيبا من الورع الكسول أو أن تكون حياة من قَدَّر طلاحه فجورًا متصلا لا ينقطع بالضرورة. فقد اقتضت حكمته المتعالية أن يكون الطريق إلى قضائه، للصالح وللطالح، مُعَبَّداً بالنوايا الحسنة وبالنوايا السيئة وبالشهوات والإرادات والأفعال المتصارعة. وفى إيجاز، يصف "الغزالى" قلوب الناس بأنها مسارح تؤدَّى عليها روايات درامية تقوم فيها بالأدوار مجموعة من "الخواطر" النبيلة والوضيعة ومن العقول والنفوس اللاعاقلة ومعها ضيفان من ضيوف الشرف: مَلَكٌ وشيطان. وهناك مؤامرات

(٧٨) المصدر السابق، ص٤٦.

(٧٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٨٠) De Anima et Ejus origine iv , ki, 16; cf. De civitate Die xv, i, Enchiridion 100, cf. Religious Philosophy, pp. 175 - 176.

(٨١) الغزالى: "إحياء علوم الدين" قسم "بيان سرعة تقلُّب القلب"، مجلد ٣، ص٤٧؛ وانظر : الاقتباس من "صحيح مسلم" فيما سبق ص ٧٦٦ ، حاشية رقم ٤ .

ومكائد، تبلغ ذروتها أحيانًا فى نهايات سعيدة وأحيانًا أخرى فى نهايات شقية.(٨٢) وعندما يُسْدَل الستار يظهر "الغزالى" مخاطبًا الجمهور بقوله: لا تظنوا أنَّ من شاهدتم من الممثلين هم أناس أحرار يتحركون بمحض قواهم صوْب نهايات اختاروها بأنفسهم، كلا، فما هم إلاّ دُمى تتحرك بأيدٍ خفيّة فى عرض حُدِّدت أدواره سلفًا وصولا إلى نهايات مُقدَّرةٍ من ابتداع الله : المؤلف الأكبر .

---

(٨٢) المصدر السابق، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٤) المتولِّدات (الأفعال المولَّدة)

واجه المعتزلة فى قولهم بأن أفعال الإنسان هى أفعال حُرَّة المعضلَة المتعلِّقة بما يُشكِّل الأفعال الإنسانية. وقد اقترح "واصل بن عطاء" مؤسس "الاعتزال" تصنيفًا مبهما لهذه الأفعال ، وذلك فى قوله: "وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم.[١] ويقدِّم "أبو الهذيل" تصنيفًا صوريًا يميِّزُ فيه بين "أفعال القلوب" و"أفعال الجوارح"،[٢] وكلاهما يندرج فيما يوصف عنده بأن "ذلك كله فعله، وزعم أنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه".[٣] وهناك نوع ثالث من الأفعال الإنسانية يصفه بأنه "كل ما تولَّد عن فعله"،[٤] وهو ما يشير إليه "أبو الهذيل" باختصار بلفظ "التولّد"[٥] أو بلفظ "المتولِّدات"،[٦] أى نظرية "الأفعال المولَّدة". ومع أنه لا يبدو أن التمييز بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح قد قُبِل قبولا عاما، فإن التمييز بين أفعال الإنسان فى بدنه، أى فى نفسه، وبين أفعاله فى بدن آخر؛ أى الأفعال المولَّدة، قد قُبِل ، كما سنرى، على وجه العموم. وبوسعنا أن نلاحظ، أن هذا التمييز متضمَّن فى الربط بين عدة عبارات "لأرسطو". فعلى هذا النحو، يقول "أرسطو"، فى أحد المواضع ، إن الشهوة المرتبطة بالعقل أو بالخيال تُحدث حركة فى البدن الذى تسكن فيه النفس بواسطة شىء "جسمانى" (σωματικον) Corporeal،[٧] وهو يشرح "الشىء الجسمانى" ، فى موضع آخر بأنه "قوة معينَّة" (δυναμιν) وقدرة

(١) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٢.
(٢) المصدر السابق، ص٣٥.
(٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٠٢.
(٤) المصدر السابق، نفس الموضع؛ الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٥.
(٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٠٠.
(٦) المصدر السابق، ص٤٠٥ .
(٧) De Anima 111, 10, 433b, 13-19; cf. Hicks, ad loc.

(ισχυν).[8] وفى موضع آخر، يقول إن "القوة" (δυναμις) هى "ابتداء حركة أو تغيير فى شىء آخر [غير الشىء المتحرك أو المتغيِّر]... مثل صناعة البناء فانها قوة وليست فى الشىء الذى يُبنى".[9] وتبعا "لأرسطو"، فـ"القوة" (δυναμις) أو القُدرة، حيثما ترتبط بالعقل أو الخيال يقول عنها إنها تُحرِّك البدن الذى تسكن فيه النفس،[10] وتبعا له تحرِّك أيضًا شيئا غير البدن الذى تحرَّك . وكذلك ، بالنسبة للأفعال التى يحدثها الإنسانُ فى نفسه فإن المعتزلة عموما يُسلِّمون بأن الإنسان هو فاعلها.[11] لكن، بالنسبة للأفعال المولَّدة ، فقد ظهرت بين المعتزلة مشكلة ما إذا كان يجب اعتبارها من جنس أفعال الإنسان التى يحدثها فى نفسه أم لا. ويُحصى "الأشعرى" ثمانية آراء حول هذه المسألة المتعلّقة بالأفعال المولَّدة. وبمتابعة الطريقة التى عرضها بها سوف أصف الآراء الثلاثة أولا إما رأيا رأيًا، أو أعرض رأيين معًا وذلك بأن أوجز وصف "الأشعرى" ثم ألحِق به شيئا من التعليق.

الرأى الأول هو رأى "بشر بن المعتمر". ويصفه "الأشعرى" على النحو التالى: "ما تولَّد عن فعلنا.. فعلُنا، حادثٌ عن الأسباب الواقعة منا [باعتبارنا نفعلها بوعى].[12] ويصور "بشر" الفعل المتولِّد بأمثلة من قبيل ذهاب الحجر عند الدفعة وذهاب السهم عند الإرسال والإدراك الحادث إذا فتحنا أبصارنا[13]، وهو ما يضيف إليه فيما بعد، "اللون.. والحلاوة .. والرائحة والألم واللذة والصحة والزمانة والشهوة".[14] ويقدِّم "البغدادى" روايته فى ذلك على النحو التالى : "من فضائح بشر إفراطه بالقول فى التولّد حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية

(٨) De Motu Animalium, 10, 703a, 9.

(٩) Metaph. v, 12, 1019a, 15-17. ومع أن للترجمة العربية قراءة مختلفة، أو بالأحرى، غير سليمة، فيما يبدو ، فإن المعنى هو هو. انظر النص فى : تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، نشرة "بويج" : ١٧. p. 577, 15- p. 578, 1.1؛ وانظر أيضا: ابن سينا: "النجاة" ص٣٤٨.

(١٠) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٧.

(١١) انظر فيما سبق ص ٧٧٧ ومابعدها.

(١٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤١٠.

(١٣) المصدر السابق، نفس الموضع.

(١٤) المصدر السابق، ص٤٠٢.

والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولّد إذا فعل [واعيا] أسبابها. وكذلك قوله في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة".[١٥] ويقدِّم "الشهرستاني" عنه روايته على النحو التالي: "وهو الذي أحدث القول بالتولّد وأفرط فيه".[١٦]

سوف يُلاحظ، أنني عندما أوردت اقتباس "الأشعري"، وضعت بين قوسين عبارة [باعتبارنا نفعلها بوعي] بعد قول "بشر": "حادث عن الأسباب الواقعة منا" وكذلك أضفت في اقتباسي من "البغدادي" بين قوسين كلمة [واعيا] قبل: "أسبابها".[١٦أ] وفعلت ذلك عمدا لأبيِّن أن الأفعال المولَّدة، تبعا لرأي "بشر"، تكون أفعال الإنسان نفسه فحسب عندما ينوي أن يحدثها بوعي من فعله في نفسه، وبدون مثل هذه النيَّة الواعية، فإنه يجب النظر إلى الفعل المولَّد عند "بشر"، كما هو الشأن عند غالبية المعتزلة، باعتباره، كأي فعل آخر في العالم، مخلوقًا لله خلقًا مباشراً. وكان من الضروري أن نُقدِّم مثل هذا التمييز عن الأفعال المولَّدة عند "بشر" لأننا نستطيع بذلك تفسير بعض العبارات الأخرى المنسوبة إليه. وهكذا عندما يقتبس "البغدادي" في كتابه " أصول الدين" قول "بشر" عن الأعراض، التي يذكر منها الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع، وهي نفس الأعراض التي وصفها بأنها أفعال مولَّدة، وأن "منها ما هو من فِعل الله عزّ وجلّ ومنها ما هو من فِعل العبد ومنها ما هو من اجتماع العباد"،[١٧] فيجب افتراض أن الأفعال الأخيرة [التي هي من فعل الإنسان] هي التي تحدث عن أسباب يكون الإنسان فاعلها بوعي، على حين أن الأفعال السابقة هي الأفعال التي تحدث عن أسباب لا يكون الإنسان فاعلها بوعي. وبالمثل، عندما يقتبس "ابن حزم" قول "بشر" بأن "الله تعالى لم يخلق قط لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا مجسَّة ولا شِدَّة ولا ضعفًا ولاعما ولا بصراً ولا سمعًا ولا صمما ولا جُبنا ولا شجاعة ولا كشفًا ولا عجزًا ولا صحة ولا مَرضا وأن الناس يفعلون كل ذلك فقط"[١٨] فإن نفس الأعراض التي يصفها "بشر" هنا

(١٥) البغدادي: "الفَرق بين الفرق"، ص١٤٣.
(١٦) الشهرستاني: "الملل والنحل" ص٤٤.
(١٦أ) انظر فيما يلي الحَاشية رقم ٢٠.
(١٧) البغدادي: "أصول الدين"، ص١٣٥.
(١٨) ابن حزم: "الفِصل"، حـ٤ ص١٩٧.

بأنها أفعال مولَّدة يجب التسليم بأنها هى الى يُقال عنها إنها من خَلْق الناس عندما تحدث فحسب عن أسباب يكون الناس هم الذين فعلوها بوعى. وكذلك عندما يحكى "الأشعرى" عن "بشر". "أنه جَوَّز أن تُولِّد الحركة سُكونا".[19] فيلزم التسليم بأن "مؤلِّف السكون الناتج عن الحركة بماهى علته ، يمكن أن يكون الإنسان أو الله ، ويتوقف ذلك على ما إذا كان الإنسان هو الفاعل الواعى لتلك الحركة أم لا .

الرأى الثانى هو رأى "أبى الهذيل" وأتباعه. ويورده "الأشعرى" على النحو التالى: "وقال أبوالهذيل ومن ذهب مذهبه: "إن كل ما تولَّد عن فعله مما يُعْلَم كيفيته فهو فعله".[20] وهذا - فيما يرى "البغدادى" - هو "قول أكثر القدرية".[21] وهذا إلى حد بعيد هو نفس الرأى الذى يقول به "بشر بن المعتمر". ومهما يكن الأمر، فإنه تبعا لرواية "الأشعرى" أيضا، نجد "أبا الهذيل"، على النقيض من "بشر"، يستثنى "اللذة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجُبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعِلْم الحادث فى غيره عند فعله، فذلك أجمع عنده فعلُ اللهِ سبحانه".[22] وهكذا، تبعا "لأبى الهذيل" تنطبق الأفعال الحادثة فى الأفعال المولَّدة على الحركات والتغيُّرات فحسب؛ ولا تنطبق على الخصائص العرضية ولا على الإحساسات والعواطف والمعارف .

الرأيان الثالث والرابع هما رأيا "النظَّام" و"مُعمَّر" على التوالى . ورأى "النظَّام"، كما يصفه "الأشعرى" هو : "إن ماحدث فى غير حيِّز الإنسان فهو فِعل الله سبحانه بإيجاب خلقه الشيء [هنا يجب قرءاة: خِلْقة الشيء بدلا من خَلْقه للشيء] كذهاب الحجر [إلى الأمام] عند دفعة الدافع وانحداره عند رمْية الرامى به وتصاعده عند رجَّة الزاجَ به صعدا، وكذلك الإدراك من فعل الله بإيجاب الخِلْقة. ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولِدَّة".[23] ويصف

(١٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين" ، ص٤١٣.
(٢٠) المصدر السابق، ص٤٠٢.
(٢١) البغدادى: "أصول الدين"، ص١٣٧؛ "الفَرق بين الفِرق"، ص٢٢٨.
(٢٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٠٢.
(٢٣) المصدر السابق، ص٤٠٤.

"الأشعرى" رأى "معمَّر" فى قوله: "وزعم أنّ المتولدات وما يحلّ فى الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فِعلٌ للجسم الذى حلَّ فيه بطبعه".(٢٤)

فى هذين الرأيين، فيما سيلاحَظ، عنصر مشترك وبينهما اختلاف. فالعنصر المشترك بينهما هو فى تأكيدهما أن الأفعال المتولِّدة راجعة إلى طبيعة فى جسم ذلك الذى يتولَّد الفعل فيه. ويظهر الخلاف بينهما من مجرد العبارات المقتبسة منهما توا خلافًا مزدوجًا: فأولا، عند "النظَّام" يُقال بوضوح إن الحجر وأى جسم آخر يدين بطبيعته إلى الله، وعند"معمَّر" يُقال ببساطة إن لأى جسم طبيعة تخصُّه، دون أى إشارة تبيِّن كيفية حصوله على تلك الطبيعة ، وثانيًا ، إن الفعل الذى يتولَّد فى جسم من الأجسام يُقال ، عند "النظَّام" إنه فعلُ الله بواسطة الطبيعة التى يدين هذا الجسم بها إليه ‹ سبحانه › ، وعند « معمَّر » يقال عن الفعل الذى يتولَّد فى جسم إنه فعل الجسم بواسطة طبيعته التى تخصُّه . غير أن « معمَّرا » ، وعلى نحو ما تبيَّن من قبل ، كان يعتقد ، مثل "النظَّام" تماما ، أن الطبيعة فى الأجسام مخلوقة لله ؛ (٢٥) والفرق الوحيد بينهما هو أن الطبيعة ، عند « النظَّام » تفعل فى الأجسام بإيجاب خِلقة الله ، ولذلك يوصف فعلها بأنه فعلُ الله ، على حين أنه تبعا « لمعمَّر » ، مع أن الطبيعة فى الأجسام مخلوقةٌ لله ، فإنها تفعل فى استقلال عنه ودون تدخل منه ‹ تعالى › فى عملها .(٢٦)

الرأى الخامس ، رأىُ « صالح قبَة » . ويصفه الأشعرى كما يلى : « إن الإنسان لا يفعل إلا فى نفسه وإن ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الدفعة واحتراق الحطب عند مجامعة النار والألم عند الضربة فالله سبحانه هو الخالق له » .(٢٧)

(٢٤) المصدر السابق، ص٤٠٥.

(٢٥) انظر فيما سبق ص ٧٢١ ، وحيث يقول « معمَّر » فى ذلك – تبعا لرواية « ابن الروندى – : « إن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعا » (« الانتصار » ، ص ٤٠) . (المترجم) .

(٢٦) انظر فيما سبق ص ٧٢٤ ؛ ٧٢٧ .

(٢٧) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٤٠٦ .

الرأيان السادس والسابع هما رأيا « ثُمامة » و« الجاحظ » على التوالى . ويورد « الأشعرى » رأى « ثمامة » كما يلى « لا فعل للإنسان إلا الإرادة وإن ما سواها حَدَث لا من مُحْدِث كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك ، وزعم أن ذلك يُضاف إلى الإنسان على المجاز».[٢٨] وجاءت رواية « الأشعرى » لرأى « الجاحظ » على النحو التالى : « وقال الجاحظ : ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعلٌ باختيار سوى الإرادة ».[٢٩]

فى رواية « الأشعرى » لهذين الرأيين يجب أن نلاحظ أشياء أربعة : ١ - فعلى حين يقول « ثمامة » ببساطة : « لا فعل للإنسان إلا الإرادة » ، يقول « الجاحظ » إن الإنسان » ليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة » . ٢ - وعلى حين يُصوِّر « ثمامة» ما سواها [أى الإرادة] بمثال « ذهاب الحجر عند الدفعة ، مشيرا على هذا النحو إلى ما يقصده مما يُسمَّى على العموم « فعلاً مولَّدًا ، فإن « الجاحظ » يستخدم ببساطة التعبير غير المفسَّر : « ما بعد الإرادة » الذى يُقصد به الفعل الذى يقع فى بدن الإنسان ، الذى يأتى بعد الفعل الذى يقع فى قلبه أو فى نفسه . ٣ - وعلى حين أن « ثمامة » يقول: « أن ما سواها [أى الإرادة] حَدَث لا من مُحدث « وأنه يُضاف إلى الإنسان على المجاز » ، يقول « الجاحظ » إن « ما بعد الإرادة فهو [أى الفعل] للإنسان بطبعه . ٤ - وعندما يقول « الجاحظ » إنه « ليس يقع منه [أى الإنسان] فعل باختيار سوى الإرادة » فلا يكن واضحًا ما إذا كان ذلك : (أ) يشير إلى عبارته السابقة وهى : أن ما بعد الإرادة هو [أى الفعل] للإنسان بطبعه وليس باختيار له ، وأنَّ حَذْف كلمة "بطبعه" كان بالعرض فحسب ، أم (ب) يشير إلى نوع آخر من الفعل ، وعلى حين أنه ليس فعلا « باختياره » فهو كذلك ليس فعلا « بطبعه » .

(٢٨) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٤٠٧ ؛ البغدادى : « الفرق بين الفرق ، ص ١٥٧؛ الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ٥٠ .

(٢٩) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٤٠٧ ؛ البغدادى : « الفَرق بين الفِرق » ، ص ١٦٠ ؛ الشهرستانى : « الملل والنحِل » ، ص ٥٢ .

والمسألة التى تطرأ على ذهننا بالطبع فيما يتعلق بما إذا كانت اختلافات الصياغة تتضمَّن اختلافات فى الرأى إنما تُحَلُّ على نحو سلبى بعبارة ، رواها « البغدادى » عن أتباع الجاحظ ، وهى : قالوا ‹ أى اتباع الجاحظ › ووافق ‹ أى الجاحظ › ثمامة فى أن لافعل للعباد إلا الإرادة وأن سائر الأفعال تُنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعًا وأنها وُجدت بإرادتهم » .[٣٠] وبعد أن يثبت « الشهرستانى » بالمثل ، رأى « الجاحظ » فى أنه « ليس للعباد « **كسب** » سوى الإرادة ، ويحصل أفعاله طباعا » ، يضيف إلى ذلك قوله : « كما قال ثمامة » [٣١] والتعبير : « وقعت منهم طباعا وأنها وجبت بإرادتهم » الذى يستخدمه « البغدادى » هنا هو ، فيما يتضح تماما ، طريقة أخرى فى صياغة عبارة « الجاحظ » الأصلية وهى : « هو [أى الفعل] للإنسان بطبعه وليس باختيار له » ، كما أوردها الأشعرى.

على أساس شهادة أتباع الجاحظ هذه ، فيما يتعلَّق بموافقته « لثمامة » يحق للمرء ، فيما أعتقد أن يحاول تفسير بعض العبارات غير الواضحة عند أحدهما بمطابقتها بعبارات واضحة عند الآخر ، وذلك على النحو التالى : ١- عبارة ثمامة : "لا فعل للإنسان إلاَّ الإرادة » تفهم بنفس المعنى الذى جاء فى عبارة الجاحظ : « ليس يقع منه ‹ أى الإنسان › فعلى باختيار سوى الإرادة » . ٢ - تعبير الجاحظ : « ما بعد الإرادة » يفهم باعتباره إشارة إلى الأفعال المولَّدة ، على نحو ما يفيد تعبير ثمامة "وإن ما سواها [أى الإرادة الفاعلة] ، الذى يُفسِّر صراحة بمثال على الأفعال المتولِّدة من قبيل : « ذهاب الحجر عند الدفعة » . وعلى ذلك ، فلأنَّ كليهما يتحدثان عن فعل الإرادة وعن الأفعال المولَّدة فحسب ولا يذكران شيئا عن فعل الإنسان فى نفسه ، وهو ما يأتى بعد فعل الإرادة وقبل الأفعال المولَّدة ، ولأن كليهما ، أيضا ، يعتقدان ، باعتبارهما معتزليين ، بحرية أى فعل من أفعال الإنسان ما لَمْ يرفضا هذا صراحة ، فإنه يجب أن نستنتج أن فعل الإنسان فى نفسه يكون متضمنًا عندهما فى فعل الإرادة . وهكذا يصدر

(٣٠) البغدادى : « الفرق بين الفرق ، ص ١٦٠ .

(٣١) الشهرستانى : « الملل والنحل ، ص ٥٢ . وعن استعمال « الكسب » - هنا - بمعنى الفعل الحر ، انظر فيما سبق ص ٧٨ وفيما يلى ص ٨٢٣ .

فعل الإنسان فى نفسه ، تبعًا لكليهما ، مثل فعل الإرادة وخلافًا للأفعال المتولِّدة عن الإنسان بالاختيار . ٣ - وعبارة ثمامة : « وإن ما سواها [أى ما سوى فعل الإرادة] حَدَث لا من مُحْدِث » يجب أن تؤخذ بنفس معنى عبارة الجاحظ : « ما بعد الإرادة فهو [أى الفعل] للإنسان بطبعه وليس باختيار له » ؛ أى لا يجب أن يؤخذ تعبير : « لا من مُحدث » مأخذا حرفيا ؛ بل يجب أن يؤخذ بمعنى أن الأفعال المولَّدة لا مُحْدِث لها مثل مُحْدِث فعل الإرادة ؛ الذى يفعل باختيار ، ٤ - عبارة الجاحظ : ليس يقع منه « أى الإنسان فعل باختيار سوى الإرادة» يجب أن تؤخذ بمعنى أن ما يصدر عن الإنسان بالاختيار ليس الأفعال المولَّدة وإنما أفعال الإرادة فقط وفعل الإنسان فى نفسه الذى يصدر عنه بالاختيار . وهكذا يوجد اتفاق كامل بين الرأيين : رأى الجاحظ ورأى ثمامة . وعلى أية حال ، فيجب ملاحظة أنه على الرغم مما يقره « البغدادى » و« الشهرستانى » ، كل بطريقته ، من أن الجاحظ وافق ثمامة ، فإن أيا منهما لا يُسَلِّم هكذا باتفاق كامل بينهما ، على النحو الذى حاولت إظهاره . فـ« البغدادى » يأخذ عبارة ثمامة : وإن ما سواها [أى ما سوى فعل الإرادة] لتعنى حرفيا : ما حدث عن « لا فاعل » ، ومن ثمّ يحتجُّ بأن هذا الرأى يلزم عنه إبطال برهان وجود « الصانع » الذى يقوم على مقدمة هى : إن العالم حادث .[٣٢] وكذلك يأخذ « الشهرستانى » عبارة ثمامة مأخذا حرفيا .[٣٣] كما يأخذ « البغدادى » ، أيضا ، التعبير : "ليس يقع منه فعل « فى عبارة الجاحظ : « وليس يقع منه < أى الإنسان > فعل باختيار سوى الإرادة » ليشمل على السواء كل أفعال الإنسان فى نفسه ، مثل الصلاة والصيام والأفعال المتولِّدة أيضا مثل السرقة والقتل ، ومن ثَمَّ يحتجُّ بأن رأيا كهذا من شأنه

(٣٢) البغدادى : « أصول الدين » ص ١٣٨ ، ونص عبارة « البغدادى » هو « وزعم بعض القدرية وهو المعروف بثمامة **أن الأفعال المتولِّدة لا فاعل لها** . يلزمه على هذا الأصل إجازة كل فعل لا من فاعل وفيه إبطال دلالة الموحّدين على إثبات الصانع » (أصول الدين ص ١٣٨ - ١٣٩) . (المترجم) .

(٣٣) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ٤٩ ، وفى ذلك يقول « الشهرستانى » عن ثمامة : « وانفرد عن أصحابه بمسائل منها قوله إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزم أن يضيف الفعل إلى ميت مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده ، ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى لأنه يؤدى إلى فعل القبيح وذلك محال فتحيَّر فيه وقال المتولدات أفعال لا فاعل لها .. » (« الملل والنحل » ، ص ٤٩) . (المترجم) .

أن يؤدى إلى نتيجة مؤداها أن الإنسان لا ينبغى أن يكون مسئولا عن أفعاله (٣٤) وإنه طبقا لتأويلى يكون « ثمامة » و« الجاحظ » كلاهما بمنأى عن انتقادات "البغدادى" .(٣٥) .

الرأى الثامن هو رأى « ضِرار » ، الذى اقتبس « الأشعرى » زعمه بأن « الإنسان يفعل فى غير حَيزه وأنِ ما تولَّد عن فعله فى غيره من حركة أو سكون فهو كسبُ له خلقٌ لله عزّ وجلّ » .(٣٦) ما يفعله « ضرار » هنا هو أنه يُطبِّق نظريته فى الكسب على الأفعال المتولِّدة . وهذا ، كما سنرى ، (٣٧) هو التعديل الذى أدخله على اعتقاد المعتزلة بحرية الفعل الإنسانى ، من حيث إنه ، كما أن لفعل الإنسان فى بدنه فاعلين هما الإنسان والله ، فكذلك أيضًا للفعل المتولِّد فى بدن آخر نتيجة فعل الإنسان فى بدنه فاعلان هما الإنسان والله . وقد انحرف « المُرْدار » برأى « ضِرار » ؛ فخلافًا « لضرار » القائل بأن لكل من أفعال الإنسان فى نفسه والأفعال المتولِّدة فاعلين ، يزعم « المُردار » أن الأفعال المتولِّدة فقط هى التى لها فاعلان ، على حين أن أفعال الإنسان فى نفسه هى أفعاله هو التى تخصّه . هذا ما يُمكن أنْ يُفهم من المصادر التالية : ١- رواية « الخياط » - التى نقلها « ابن الروندى » - وهى : « ذُكر عن أبى زُفَر أنه أخبره عن أبى موسى [المُردار] أنه كان يجيز وقوع فعل من فاعلَيْن على **التولُّد** » ،(٣٨) أى بما هو فعل متولِّد ؛ ٢ - تعليق البغدادى على هذه الرواية بقوله إن «المُردار » « أجاز وقوع فعل واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل المتولّد مع إنكاره على أهل السُّنة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خالق والآخر مكتسب » (٣٩) أى ،

(٣٤) البغدادى : « الفرق بين الفرق ؛ ص ١٦٠ ، وفى ذلك يقول البغدادى موضحا رأى الجاحظ - نقلا عن « الكعبى » : فإن صدق الكعبى على الجاحظ فى أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة لزمه أن لا يكون الإنسان مصليًا ولا صائمًا ولا حاجا ولا زانيا ولا سارقا ولا قاذفا ولا قاتلاً . لأنه لم يفعل عنده صلاة ولا صوما ولا حجا ولا زنى ولا سرقة ولا قتلا ولا قذفا ؛ لأن هذه الأفعال عنده غير الإرادة . وإذا كانت هذه الأفعال التى ذكرتها عنده طباعا لاكسبا لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثواب ولا عقاب لأن الإنسان لا يُثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه إذا لم يكن ذلك من كسبه » (الفرق بين الفرق » ، ص ١٦٠-١٦١) . (المترجم).

(٣٥) للوقوف على أن « ثمامة » و« الجاحظ » هما بمنأى عن النقد الثانى للبغدادى . انظر فيما يلى ص ٨٢٠ .

(٣٦) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٨ .

(٣٧) انظر فيما يلى ص ٨٢٤ - ٨٢٥ وما بعدها .

(٣٨) الخياط : الانتصار ، ص ٥٤ .

(٣٩) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٢ .

على الرغم من عدم استخدامه لنفس نظرية الكسب باعتبارها تفسيراً لأفعال الإنسان في نفسه ، والتي كانت ، فيما يرى « البغدادي » ، هي النظرية المستخدمة على هذا النحو لا عند « الأشعري » فحسب ولكن أيضا عند أهل السُّنة في الأصل كذلك[٤٠] ،
٣ - « الشهرستاني » الذي يقول عن « المُردار » ، بعد تقرير أنه كان تلميذا لـ « بشرين المعتمر » : إن « قوله ‹ أي المردار › في التولّد مثل قول أستاذه [أي أنها أفعال الإنسان] ، وزاد عليه بأن جَوَّزَ وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولّد ».[٤١]

وهكذا فإن السؤال الذي شرع المعتزلة الممثلين للآراء الثمانية - التي أحصاها « الأشعري » - في تقديم إجابة عنه ، أي السؤال عما إذا كانت الأفعال المتولِّدة يجب اعتبارها ، من جهة فعلها ، من قبيل أفعال الإنسان في نفسه ، يُجاب عنه بطريقتين :

تبعًا لما يراه ممثلو ثلاثة من تلك الآراء الثمانية ، فإن الأفعال المتولِّدة هي هي من جنس أفعال الإنسان في نفسه ، من جهة فعلها ؛[٤٢] على حين أنه تبعا لرأي ممثلي خمسة من تلك الآراء الثمانية ، فإن الأفعال المتولِّدة ليست من جنس أفعال الإنسان في نفسه من جهة فعلها . ومن بين تلك الآراء الخمسة هناك رأيٌ يعتبر الأفعال المتولِّدة هي فعل « لله بإيجاب الخلقة [في الأشياء] » ؛[٤٣، ٤٤] وهناك رأي يعتبرها « مخلوقة لله » ؛[٤٥] والرأيان الآخران يعتبرانها « فعل الإنسان بطبعه وليس باختيار له »[٤٦] .

وبالنسبة لأفعال الإنسان في نفسه ، أيضًا ، فإن ممثلي الآراء الثمانية ، بما فيهم « ضرار » مع شيء من التقييد »[٤٧] يعتبرونها من قبيل الأفعال الحرّة التي يُعتقد أن

(٤٠) قارن ما سبق أن أورده « البغدادي » .
(٤١) « الملل والنحل » ، ص ٤٨ .
(٤٢) هم : بشر بن المعتمر (أولاً) و« أبو الهذيل العلاف » (ثانيًا) ، و« ضرار » (ثامنًا) .
(٤٣) « النظام » (ثالثًا) .
(٤٤) « معمَّر » (رابعًا) .
(٤٥) « صالح قُبة » (خامسًا) .
(٤٦) « ثمامة » (سادسًا) و« الجاحظ » (سابعًا) .
(٤٧) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٣٧ .

الإنسان مسيئول عنها ، ومن ثم فإنها تستوجب بمقتضى العدل الإلهى الجزاء عليها . ومن المفترض ، نتيجة لذلك ، أن أولئك الممثلين الثلاثة من بين الثمانية الذين يعتبرون الأفعال المتولِّدة هى هى من جهة فعلها مثل أفعال الإنسان فى نفسه ، يُسلِّمون أيضا بأنها أفعال حرّة للإنسان ينبغى الاعتقاد بمسئوليته عنها . لكنّ افتراض أن هناك جماعة من المعتزلة قد رأت أن الأفعال المتولِّدة ، التى تُكوِّن على ذلك جزءًا كبيرًا من أفعال الإنسان ، والتى تشتمل على أفعال من قبيل السرقة والقتل ، ليست أفعالاً حرّة للإنسان ، ولا ينبغى الاعتقاد بمسئوليته عنها ، فهو مالا يمكن التفكير فيه . إذْ نعرف بالفعل إصرار المعتزلة على أصل « العدل » الإلهى ومن ثمَّ إصرارهم على حرية الإنسان فى أفعاله ومسئوليته عنها . وعلى ذلك ، فسوف أحاول بيان أنه حتى أولئك الذين لا يعتبرون الأفعال المتولِّدة أفعالاً مثل أفعال الإنسان فى نفسه من جهة فعلها فلربُما لايزالون يعتبرونها أفعالاً مثل أفعال الإنسان فى نفسه من جهة مسئوليته عنها . وعلينا ألاَّ ننسى أن الفعل المتولِّد يوصف بأنه «ما يتولد من فعل العبد »[٤٨] وهو ما يعنى بالطبع ، أن الفعل المتولِّد معتمدٌ على الفعل الحر للإنسان فى نفسه إلى حد أنه ، بدون مثل هذا الفعل الإنسانى الحرّ فإن الفعل المتولِّد لن يُحدث بأى طريقة كانت من الطرق التى يُقال إنه يحدث بها . وعلى ذلك ، فطالما أنه لن يحدث فعل متولِّد بدون فعل الإنسان الحرّ فى نفسه ، فيجب إذن الاعتقاد بمسئولية الإنسان عن أى فعل من الأفعال المتولِّدة تماما كما هو الشأن بالنسبة لمسئوليته عن أى فعل من أفعاله فى نفسه – بغض النظر عن كيفية صدور الفعل المتولِّد فى حد ذاته .

---

(٤٨) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٤ .

(٥) نقائض مترتبة على القول بالإرادة الحرة

معضلتان واجهتا القائلين بالاختيار فى تأكيدهم للإرادة الحرة ، سواء فى اختيارهم للخير والشر معًا أو فى اختيارهم للشر فقط . المعضلة الأولى هى كيف سيفسرون تلك الآيات القرآنية التى تنسب إلى الله مباشرة هيمنة على الفعل الإنسانى ؟ والمعضلة الثانية هى كيف سيوفقون بين وصف الله فى القرآن بأنه العليم بإطلاق والقادر بإطلاق وبين تصوّرهم للإرادة الإنسانية الحرة . وسوف تُقَدَّم محاولتهم لحل هاتين المعضلتين أو النقيضتين تحت عناوين خمسة :

١- الإرادة الحرة وآيات سبق التقدير فى القرآن

يحتوى القرآن على إدانات لاثنين من الآثمين ، أحدهما هو « أبو لهب » المذكور صراحة (فى سورة المسد : ١- ٥) ، والآخر هو « الوليد بن المغيرة » المشار إليه فحسب «(فى سورة المُدثّر : ١١ - ٢٦) . ومع الاعتقاد بوجود قرآن قديم سابق على الخلق ، وحتى مع الاعتقاد بوجود قرآن مخلوق قبل الخلق، [1] فإن هذين الآثمين قد أدينا قبل أن يولدا بزمان طويل ، وفضلا عن ذلك ، فإنه فى نهاية الإدانة المقدَّرة « للوليد » على إثمه المُقدَّر ، توجد الآية القرآنية التى نقرأ فيها ﴿ ... كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ... ﴾ (سورة المدثر : ٣١) ، وهى إنكار مباشر لحرّية الإنسان فى فعل الشر أو فى فعل الخير .(*) .

(١) انظر فيما سبق ص ٣٢٨ ومابعدها وص ٣٧٦ وما بعدها .

(*) ليس فى هذه الآية أو ما يماثلها إنكار لحرية الإرادة الإنسانية ولا إرهاق إلاّ للعقل القاصر الذى يغيب عنه ضرورة النظر المجمل إلى عموم النسق القرآنى ، بحيث يُفسر بعضه بعضا ، والذى يغفل عن مناسبات السياق ومقتضياته ويغفل عن توجيه الآيات إلى فعل الله تعالى فى بعض الأحيان وإلى فعل المخلوق فى

=

أرهقت هذه الآيات عقل القائلين بحرية الإرادة ، ويُقال إن « عمرو بن عبيد » ، وهو من أوائل القائلين بالحرية ، أنكر صحة الآيات المتعلقة بـ « أبى لهب » و « الوليد بن المغيرة »[٢] وروى عن «هُشام بن عمر الفوطى » ، وهو أيضا من القائلين بحرية الإرادة أنه منع وصف الله بتلك الألفاظ القرآنية التى تتضمَّن إنكار إرادة الإنسان الحرّة [٣] . وعلى أية حال ، فإن أغلب القائلين بالاختيار بدلا من منعهم لاستخدام الألفاظ الجبّرية بما هى أوصاف لله رفضوا فحسب معناها الحرفى وحاولوا تأويلها لتتفق مع اعتقادهم بحرية الإرادة ، ويعرض « الأشعرى» لنا أمثال هذه التأويلات. [٤] وها هنا مثالان على تأويلاتهم للألفاظ التى تصف الله بأنه مُضِلّ : طبقا لواحد من هذه التأويلات ، فإن هذه الألفاظ يجب أن تؤخذ على معنى أن « الإضلال من الله يُحتمل أن يكون التسمية لهم ، والحكم بأنهم ضالون »،[٥] وعلى معنى أنه « لما وجدهم ‹ تعالى › ضُلَّالا ، أخبر أنه أضلَّهم ، كما يقال أجبن فلانٌ فلانا إذا وجده جبانا »[٦] وتبعا لتأويل آخر ، فإن مثل هذه الألفاظ يجب أن تؤخذ بمعنى أن الله ترك إحداث اللطف والتسديد الذى يفعله الله بالمؤمنين ، فيكون ترك ذلك إضلالاً .[٧] .

= أحيان أخرى ، وجدير بنا أن نتوقف هنا عند ما أدركه الإمام « محمد عبده » عن دلالة سورة « المسد » وارتفاعه فى فهمها من الخصوص إلى العموم ومن الواقعة المحدَّدة إلى المثال الكلى ، وذلك فى قوله عن « أبى لهب » : « أنزل الله فيه وفى زوجته هذه السورة ليكون مثلا يعتبر به مَنْ يعادى ما أنزل الله على نبيّه مطاوعة لهواه ، وإيثار لما ألفه من العقائد والعوائد والأعمال ، واغترارا بما عنده من الأموال وبما له من الصولة أو المنزلة فى قلوب الرجال .. وما تضمنّه الدعاء من النكاية ، وما جاء به الوعيد من سوء العاقبة ، يلاقى كلَّه مُحولٍ للناس عن تدبر كتاب الله وفهم ما جاء فيه من عبر وأحكام » (محمد عبده «تفسير جزء عمّ» . (المترجم) .

(٢) انظر : Schreriner, As'aritenthum, pp.29-93

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٦ ؛ الشهر ستانى : الملل والنحل ، ص ٥٠ .

(٤) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٢٥٦ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٦١ .

(٦) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .

٢- الإرادة الحرة والأجل

إن «الإشعرى» وهو يُسَلِّم فى كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» بأن المعتزلة قد قبلوا ما يقوله القرآن عن الآجال (سورة الأنعام : ٢)(*) يُحدّس بأنهم كانوا سيقبلون أيضا قول القرآن بأن « الأجل محتوم » (سورة الأعراف : ٣٤ ، سورة المنافقون : ١١) (**)(٨) . وإذْ يتمثل « الأشعرى أيضا اعتقاد المعتزلة بحرية الإرادة ، بما فى ذلك حرية إرادة القتل ، يقول إنه قد يسألهم سائل « فخبِّرونا عَمنْ قتله قاتل ظلما أتزعمون أنه قتل فى أجله أو بأجله؟»(٩) هكذا يواجه «الأشعرى» المعتزلة بإحراج dilemma(***)(١٠)، يمكن وضعه على النحو التالى : إذا كان الإنسان يعتقد بالأجل المحتوم ، فمن الضرورى لفعل القتل إذن أن يكون قد حدث فى الأجل ، طالما أنه ليس فعلا حراً ؛ وإذا كان المرء يعتقد بالإرادة الحرة ، فيمكن لفعل القتل إذن أن يحدث فى أى وقت يريده القاتل ، طالما أن الأجل غير محتوم .

ويثبت « الأشعرى » فى كتابه » مقالات الإسلاميين » حلَّ المعتزلة لهذا الإحراج والذى جاء فى أربعة آراء تدور حول مسألة : ماذا سيحدث للمقتول لو أن القائل ، الذى يمارس فعل القتل بإرادته الحرَّة ، لم يقتله فى الوقت الذى يُفترض أنه أجله . ويعرض هذه الآراء الأربعة على نحو مختلف قليلاً ، سوف أروى فى كل حالة وصف « الأشعرى » لها ثم أحاول أن أحدِّد أى التصورات المعيَّنة للأجل تتضمنَّه هذه الحالة .

(*) الإشارة هنا إلى الآية القرآنية الكريمة : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾ (سورة الأنعام : ٢) . (المترجم) .

(**) الإشارة هنا هى إلى قوله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (سورة الأعراف : ٣٤) ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١١﴾ ﴾ (سورة المنافقون : ١١) . (المترجم)

(٨) الأشعرى : « الإبانة عن أصول الديانة » ، ص ٧٦ .

(٩) المصدر السابق ، نفس الموقع .

(***) الإحراج : Dilemma « نوع من الاستدلال يجد فيه الإنسان نفسهَّ أمام طرفين متقابلين لا مناص له من اختيار أحدهما » (المعجم الفلسفى) . (المترجم).

(١٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .

أحد هذه الآراء يصفه « الأشعرى » بأنه : « رأى قوم من جُهَّالهم » ‹ أى من جُهَّال المعتزلة › زعموا « أن الوقت الذى فى معلوم الله سبحانه أن الإنسان لو لم يُقتل لبقى إليه هو أجله دون الوقت الذى قتل فيه ».[١١] ما يعنيه هذا الرأى هو أن هناك « أجلاً » كما أخبر بذلك القرآن ، لكن القاتل يستطيع ، بإرادته الحرّة فى القتل ، أن يُعلِّق ذلك « الأجل » الإلهى المكتوب ، وفى كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » حيث يطرح « الأشعرى » هذا الرأى على سبيل الافتراض فحسب باعتباره رأيا حاول المعتزلة به مواجهة الإحراج ، فإنه ينبذه بما هو رأى « مستحيل » لأنه مضاد لتعاليم القرآن حول الأجل المحتوم .[١٢] ومن الواجب ملاحظة أن هذا الرأى ينسبه « الحلِّى » إلى « بعض البغداديين »[١٣] وينسبه « الإيجى » إلى عموم المعتزلة .[١٤] وهذا الرأى هو ما يعنيه « التفتازانى » أيضا بإشاراته إلى « بعض المعتزلة ، الذين يقولون إن القاتل يُقصِّر أجله [أى المقتول] المحتوم » .[١٥] .

ويُنسَب إلى "أبى الهذيل" رأى آخر، يوصف على النحو التالى: "إن الرجل لو لم يُقتل مات فى ذلك الوقت".[١٦] سوف يبدو معنى هذا الرأى هو ١ – أن "الأجل" محتوم؛ و ٢ – أن الله عنده سابق علم بفعل القتل كما أن له علما سابقا بزمن القتل أيضا، لكن هذا العلم السابق ليس هو السبب فى فعل القتل ولا فى زمنه،[١٧] حتى إن القتل فى ذلك الوقت المعلوم هو اختيار حرٌ للقاتل؛ و ٣ – أن الله سبحانه يوقِّت الأجل فى نفس وقت الزمن المختار بحرية للقتل المعلوم له تعالى علما سابقا.

(١١) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٢٥٦ .
(١٢) الأشعرى : « الإبانة عن أصول الديانة » ، ص ٧٦ .
(١٣) Hilli, Kashf al- Murad, quoted by Weil in Sefer Asaf, p. 247, n.
(١٤) Jurjāni, Sharh al- Mawakif, V 111, p. 170, 11 13-15 (ed. Th. Sorensen, p. 127, 11. 10-12).
(١٥) Tafāzāni, p. 108, 1.10. see Elder's n. 8,p. 94 حيث غيَّر فى ترجمته كلمة « الله » فى النص العربى المطبوع إلى كلمة « القاتل » . ‹ وقد ورد النص المطبوع عند التفتازانى هكذا : « لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل › ، (المترجم) .
(١٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٥٧.
(١٧) انظر فيما يلى ص ٨٢٩ وما بعدها.

هذا الرأى يعرضه "النسفى" فى "عقائده" على أنه رأى أهل السُّنة،[١٨] وينسبه "الحلىِّ" إلى "المُجبرَة"،[١٩] وينسبه "الإيجى" إلى "أهل الحق".[٢٠] وطالما أنه لا يُشارك واحدٌ من هؤلاء "أبا الهذيل" المعتزلى فى اعتقاده بحرية الإرادة، فسوف يبدو أن معنى هذا الرأى، على نحو ما قرّروه، هو: ١ - أن الأجل محتوم؛ و ٢ - أن لله علما مسبَّقا بفعل القتل كما أن له علما مسبَّقا بزمن القتل كذلك؛ وذلك العِلم المسبَّق هو السبب فى كلٍ مِن فعل القتل وفى زمنه على السواء؛ و ٣ - أن الله يوقِّت الأجل وقت الحادث فى علمه الأزلى.

هناك رأى ثالث يصفه الأشعرى ببساطه فى قوله: "وقال بعضهم: يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش".[٢١] هذا الرأى، كما صيغ على هذا النحو، يمكن تأويله إما بأنه يتضمّن إنكارا **للأجل** أو **إنكارا** لعلم الله الأزلى بفعل القتل الحرّ للقاتل. وتبعا للتأويل المذكور أولا، بدون أن يكون هناك **أجل**، فإن الموت الطبيعى للإنسان غير المقتول قد يحدث إما فى الوقت الذى سيكون قد قُتِل فيه أو فى وقت تال من الأوقات، طالما أن العبارة هى: "يجوز لوْ لمْ يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش". وتبعا للتأويل الثانى المذكور؛ بدون أن يكون هناك علم إلهى أزلى بفعل القتل الحرّ، فإن **الأجل** الذى كتبه الله ربما يكون قد حدث إما مطابقا للوقت الذى سيكون الإنسان قد قُتِل فيه، أو أنه يحدث بالفعل فى وقت ما من الأوقات من بعد، وذلك بسبب عبارة إنه "يجوز لو لم يقتله القاتل أن يموت ويجوز أن يعيش". ومهما يكن الأمر، فطالما أن "**الأجل**" مقرَّر فى القرآن صراحة، وعلى حين أن علم الله الأزلى السابق بكل حوادث المستقبل ليس مقرراً

(١٨) Taftāzāni, p. 108, 1. 6.

(١٩) Op. cit. (n.6).

وفى ذلك يقول "النسفى": "والمقتول ميِّت بأجله.. والموت قائم بالميِّت مخلوق لله تعالى لا صُنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا". ويفسِّر "التفتازانى" ذلك بقوله: "ومعنى خَلْق الموت: قَدَّره". (المترجم)

(٢٠) Op. cit. (n. 7), p. 170, 11. 10- 11 (p. 127, 1. 7).

(٢١) انظر فيما يلى ص ٨٢٧ .

ضمن تعاليم القرآن صراحة،[٢٢] فيمكن أن نستنتج أن التأويل الثانى المذكور هو ما يجب اعتباره على الأرجح التأويل الصحيح.

نفس الرأى ينسبه "الحِلِّى" إلى "المحققين".[٢٣] وطالما أن لفظ "المحققين" يشير إلى متكلمى السُّنة،[٢٤] – الذين لا يشاركون المعتزلة اعتقادهم بحرية الإرادة– فإن الرأى الذى ينسبه "الحِلِّى" اليهم، مع أنه مماثل فى عبارته للرأى الذى ينسبه "الأشعرى" إلى جماعة من المعتزلة، فإنه لا يمكن أن يكون بذات المعنى. وعلى ذلك فبوسعنا أن نفترض أن هذا الرأى، كما عَبَّر عنه المحققّون، يشير، فيما يرى "التفتازانى"، إلى الحديث النبوى الذى يذكر أن "بعض أفعال الطاعة تطيل العمر".[٢٥] وبناء عليه، فلو أن الإنسان غير المقتول مستحق لطول العمر بسبب "بعض أعمال الطاعة"، فلسوف يعيش؛ وإنْ يكن غير مستحق فلسوف يموت فى الوقت الذى سوف يكون قد قُتِل فيه، والذى هو أيضا وقت أجله، تبعا "للمحققين".

(٢٢) انظر فيما يلى ص ٨٢٧ – ٨٢٨ .
من المقرر فى عقيدة الإسلام أن الله سبحانه وتعالى هو العليم الخبير وأن علمه واسع محيط بكل ما هو موجود وأنه علم مطلق غير مقيد بقيود الزمان أو المكان : ﴿.. وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ..﴾ (سورة الأنعام: ٨٠)؛ ..﴿ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ..﴾ (سورة الأعراف: ٨٩) ؛ ﴿.. وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى الأَرْضِ وَلاَ فِى السَّمَاءِ وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلاَ أَكْبَرَ إِلاَّ فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ (سورة يونس: ٦١)؛ ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِى لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾ (سورة طه: ٩٨)؛ ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ .. ﴾ (سورة سبأ: ٢)؛ ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا .. ﴾ (سورة غافر: ٧). معرفة الغيب إذن شأن إلهى طالما أن الوجود كله حاضر بالنسبة إليه – جلَّ وعلا – على الدوام. وأن كل سرٍّ عنده علانية وكلَّ غيب عنده شهادة وأنه وحده الحىّ القيوّم ﴿ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ ﴾ (سورة البقرة: ٢٥٥) ﴿ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ .. ﴾ (سورة الأنعام: ٥٩) وأنه المتفرِّد بالغيب ﴿ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾ (سورة الجن: ٢٦).
فليس صحيحا إذن ما يذهب إليه "ولفسون" (p. 659) من أن "علم الله الأزلى بكل حوادث المستقبل ليس مقرراً صراحة ضمن تعاليم القرآن"، وإنما العكس هو الصحيح تماما فى بيان ساطع لا يحتاج إلى تأويل. (المترجم)

(٢٣) Op. cit. (n.6).

(٢٤) انظر: Elder, p. 65, n. 17، وعن ترجمته للتفتازانى يشير إلى "كشاف اصطلاحات الفنون" للتهانوى ، ص٣٢٧.

(٢٥) التفتازانى، ص١٠٨، حيث يشير "إلدر" Elder (p. 94,n. 9.) إلى " مسند ابن حنبل، جـ٣، ٢٢٩ (القاهرة، ١٣١٣هـ).

الرأى الرابع يصفه "الأشعرى" فى قوله: "وأحال منهم [أى المعتزلة] محيلون هذا القول".(٢٦) ويمكننا أن نفترض أن اعتراضهم على الرأى الثالث هو، كما سنرى، على أساس إنكارهم لعلم الله السابق بالوقت الذى سوف يقتل القاتل فيه بحريته. وعلى ذلك فإنه يمكننا أن نفترض فضلا عن ذلك أن هؤلاء الآخرين الذين لا يزالون معترضين على الرأى الثالث يتفقون مع أصحاب الرأى الثانى: رأى أبى الهذيل.

فى هذا الكفاية لتناول نقيضة حرية الإرادة الإنسانية و"الأجل".

٣ - الإرادة الحرّة والرزق

"الرزق" مبدأ آخر يُعلِّمه القرآن.(٢٧) وهو يمثِّل نقيضة متى سَلَّمنا بحرية الإرادة، فاللصّ الذى يسرق من أجل أن يعيش يفعل ذلك بإرادته الحرَّة وعلى ذلك فليس رزقُه مقدَّرا من الله. لكن متى سلَّمنا بأن الرزق مُقدَّر، فالرزق الذى يأتى مِن السرقة يجب أن يكون مقدَّرا من الله. وإجابة القائلين بحرية الإرادة على ذلك تتلخَّصُ فى قولهم: "إن الله سبحانه لا يرزق الحرام"،(٢٨) أى أن الكسب المشروع هو فحسب ما قدَّره الله أما الكسب غير المشروع فليس مقدَّراً.

(٢٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٥٧.

(٢٧) سورة البقرة الآية ٢١١، وسورة الشورى الآية ١٩. - وقد وردت الإحالتان خطأً والصواب هو ما أثبتناه - (المترجم)

(٢٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٥٧؛ "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٧٧؛ التفتازانى: "شرح العقائد النفسية"، ص١٠٩.

وفى ذلك يقول "الأشعرى" عن عموم المعتزلة ما نصّه: "وزعموا بأجمعهم أن الله سبحانه لا يرزق الحرام كما لا يُملِّك اللهُ الحرام، وأن الله سبحانه إنما رزق الذى ملَّكه إياهم دون الذى غصَّبه" ("مقالات الإسلاميين"، ص٢٥٧).

وفى حديث "الشهرستانى" عن فرقة "الهذيلية" ينتبه إلى تعريفهم المحدَّد للأرزاق، وذلك فى قوله: : والأرزاق على وجهين: أحدهما، ما خَلَق الله تعالى من الأمور المنتفَع بها يجوز أن يُقال خلقها رزقا للعباد؛ فعلى هذا مَنْ قال إنْ أحدا أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقا فقد أخطأ، لما فيه أن فى الأجسام ما لمْ يخلقه الله، والثانى ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد: فما أحلَّ منها فهو رزقه وما حرَّم فليس رزقًا، أى ليس مأمورا بتناوله" ("الملل والنحل"، ص٣٦).

ويقول "التفتازانى"، أيضا، "وعند المعتزلة الحرامُ ليس برزق، لأنهم فسَّروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلاّ حلالاً" ("شرح العقائد النفسية"، ص١٠٩). (المترجم)

٤ - الإرادة الحرَّة وعلم الله السابق

بينما يُنسب فى القرآن إلى الله صراحةً العلم الكلى Omniscience بما فى الوجود فى آيات مثل ﴿ ... وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (سورة الحديد: ٣)، ﴿ ... وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (سورة المنافقون: ١١)، يُذكر علمُ اللهِ الأزلى prescience فيما يتعلَّق بخمسة أشياء فقط (سورة لقمان: ٣٤)(*) وهى التى تحدَّثت السُّنة عنها بأنها "المفاتيح الخمسة للمعرفة الخفيّة"[٢٩] ، وليس فى هذه الأشياء الخمسة ما هو من فعل الإنسان. وعلى ذلك، فعندما شرع القائلون بالاختيار يفكرون فى التأثير الممكن لعلم الله السابق على الفعل الإنسانى الحرّ توصلّوا إلى رأيين:

الرأى الأول، والذى كان يمكن توقّعه، هو أنهم قصروا علم الله السابق على الأشياء الخمسة، أو على الأنواع الخمسة للأشياء المذكورة فى القرآن، وعلى هذا أنكروا تعلّقه بكل الأشياء الأخرى، أو على الأقل تعلّقه بالأفعال الإنسانية. وهكذا نجد أنه بالنسبة للقائلين بحرية الإرادة ‹القدرية› يُعزى إليهم الرأى العام القائل "إن الله عز وجل لا يعلم الشيء حتى يكون"[٣٠] ويُروى عن فرقة خاصة من "القدرية" هى فرقة "الشبيبيَّة" أنهم "أنكروا أن يكون العلم [الإلهى] سابقًا ما العباد عاملون وما هم إليه صائرون".[٣١] وزعم آخرون، بالمثل، ممن يُفترض أنهم من القائلين بحرية الإرادة إنكار علم الله الكلىّ إما بجميع ما سوف يحدث فى المستقبل أو بالأفعال الإنسانية فحسب. كذلك قالت فرقة واحدة من فرق الروافض - ومن الواضح أنهم كانوا الروافض "القدرية"[٣٢] - : "إن الله

(*) الإشارة هنا هى إلى الآية القرآنية الكريمة: ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (سورة لقمان: ٣٤).

(٢٩) انظر ملاحظة "سيل" Sale على ترجمته للقرآن، فى نفس الموضع.

(٣٠) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٨٥.

(٣١) الملطى: "التنبيه والردّ"، ص١٣٣ (اقتبسه: Watt, Free will and Predestination",

(٣٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤١. وفى ذلك يقول "الأشعرى" عن فرقة من فرق الروافض: "الفرقة الثالثة منهم يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة" ("مقالات الإسلاميين"، ص٤١). (المترجم)

يعلم ما يكون قبل أن يكون إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلاَّ فى حالة كونها".(٣٣) وسوف نناقش فيما بعد التصوّر الخاص للإرادة الحرّة عند "هشام بن الحكم"، وهو رافضى(٣٤) يُنكر بوضوح تماما أن يكون علم الله السابق متعلّقا بأى حادثة من حوادث المستقبل حيث يقول صراحة إنه "لا يصحّ عالم إلا بمعلوم موجود؛(٣٥) وبالنسبة لكون الله ‹ تعالى › ليس له علم سابق بأفعال العباد، يضيف قائلا: "ولو كان عالما بما يفعله عباده لم يصحّ "المحنة" والاختيار".(٣٦) ومن المفترض أن يُدرج الممثلون لهذه الآراء نقص علم الله السابق إما بكل حوادث المستقبل أو بالأفعال الإنسانية فحسب ضمن تلك المحالات التى ترجع إلى حكمة الله التى لا يُدرك كنهما.(٣٧)

لكن يبدو أن بعض المعتزلة، بدلا من أن ينكروا علم الله السابق بالأفعال الإنسانية أنكروا فحسب دوره السببى ‹ أى كون العلم الإلهى سببا فى فعل الإنسان ما يفعله › . ولدينا على هذا شهادة "يهودا اللاوى" الذى يشير، وهو يتناول نقيضة علم الله السابق وحرّية الإرادة، إلى فعل الإرادة الحرّة باعتباره ذلك الفعل الممكن، فيقول: "وقد خصّ المتكلمون فخرج لهم أن العلم به بالعرض وليس العلم بالشىء سببا لكون ذلك الشىء، فلا يُنكر علم الله للكائنات وهى مع ذلك ممكنة ‹ أن › تكون ‹ أو أن › لا تكون إذْ ليس العلم بما سيكون هو السبب فى كونه، كما أن العلم بما كان ليس سببا لكونه".(٣٨) ولاشك أن عبارة "يهودا اللاوى" تستند إلى بعض المصادر غير المعروفة لى فى الكتابات الحديثة. وهذا الرأى متضمَّن بطريق غير مباشر فى العبارة المنسوبة إلى المعتزلة التى

(٣٣) المصدر السابق، ص٣٨.

(٣٤) انظر فيما يلى ص ٨٣٩ – ٨٤١ .

(٣٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٩٤؛ البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص٤٩.

وقد جاء فى عبارة الأشعرى: "لم يصح المحنة **والاختبار**" وقرأها ولفسون "**الاختيار**" متمشيا فى ذلك مع رواية "البغدادى" للعبارة، وهو ما أثبتناه هنا باعتباره الأرجح. (المترجم)

(٣٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٩٤؛ البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص٥٠.

(٣٧) انظر فيما سبق ص ٧٣٥ وما بعدها.

(٣٨) Cuzari v, 20, p. 340, 11. 20- 26, p. 341, 11. 17- 23. وقبل "يهودا اللاوى" كان "سعديا" قد ناقش مسألة كون علم الله السابق ليس سببا فى حصول الشىء ("الأمانات والاعتقادات"، ص١٢٤)، وذلك دون أن يشير "سعديا" إلى علم الكلام.

تقرر أنه : مَنْ عَلِمِ اللهُ أنه لا يؤمن فهو قادرٌ على الايمان ومأمورٌ به.(٣٩) مثل هذا الرأى الذى يُنسب مباشرة إلى المعتزلة، على نحو ما اقتبسه "يهودا اللاوى"، نجده عند "التهانوى" (١٧٥٤م) الذى يروى فى كتابه **"كشاف اصطلاحات الفنون"** قول المعتزلة الذين يزعمون أن "سابقةَ علمه تعالى بوقوع **الأجل** بسبب من الأسباب لا تكون موجبة له؛ إذا العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه".(٤٠) وعلى الرغم من أن المعتزلة قد استخدموا بالقطع المبدأ القائل: إنه ليس فى علم الله السابق إرغامٌ على الفعل باعتباره حلاً لنقيضة علم الله السابق وحرية الإرادة الإنسانية فإنه لم يكن بالمبدأ الجديد الذين استحدثوه. فلهذا المبدأ تاريخ قديم. وفى الوقت الذى ظهر فيه الاعتزال تقريبا كان هذا المبدأ مستخدما عند "أبى قُرَّة" المسيحى، الذى، بعد أن بيّن – فى كتاب له بالعربية – أن لله علما سابقا بأفعاله أنه < تعالى > يفعل ما هو معلوم له أزلاً، يضيف قائلا: وعلى هذا فمن المستحيل أن يُغيِّر علم الله الأزلى من تلك الإرادة الحرَّة التى زوَّد بها الإنسان لتحقيق صلاحه فيحيلها إلى ضرورة < محتومة > **necessity**.(٤١) وقبل "أبى قرّة" بزمن وجيز كان "يحيى الدمشقى" قد عَبَّر عن هذا المبدأ على النحو التالى: إن الله يعلم الأشياء جميعا علما سابقا لكنه لا يوجبها".(٤٢) وقبل ذلك بكثير كان "الربى عقيبا" **Rabbi Akiba** قد عَبرً عنه بقوله المأثور: "كل شىء من قبل معلوم لله، ومع ذلك فحرية الاختيار معطاة".(٤٣)

(٣٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٤٣.

(٤٠) انظر التهانوى: "كشاف اصطلاحات الفنون" ص١٣١٧ (بتحقيق A. Sprenger & W. Nassau Lees, II, p. 1317, 11. 8-10 اقتبسه G. weil فى كتابه "Teshubato shel Rab hai" Gaon' al ha-Ḳeṣ ha-kaṣub la Ḥayyim", sefer Asaf [1955], p. 272, m. 49).

(٤١) Graf, Die arabischen Schriften des theodor Abu Qurra, Mimar 1X, pp. 234- 235.

(٤٢) De Fide Orth. 11, 30 (PG 94, 969 B).

(٤٣) M. Abot 111, 15.

٥ - الإرادة الحرّة وقدرة الله : نظرية الكسب أو الاكتساب

(أ) الكسب قبل الأشاعرة

١ - ثلاث نظريات فى الكسب

القدرة الإلهية هى كذلك مبدأ آخر ضمن تعاليم القرآن(١). ويمكن تقرير نقيضتها مع الإرادة الإنسانية الحرّة على النحو التالى: متى سلّمنا بالقدرة الإلهية، فيلزم أن يكون المقصود هو قدرة لا متناهية، وعلى ذلك يجب أن يكون كل شىء خاضعًا لقدرة الله. لكننا متى سلّمنا بحرية الإرادة الإنسانية فمعنى ذلك أن قدرة الإنسان على الاختيار بين نوعين من الفعل لا تدخل فى حيِّز القدرة الإلهية. هذه النقيضة يصوغها "الأشعرى" فى صيغة سؤال يثيره المعتزلة حول "ما إذا كان البارى يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده"(٢). وفى ذلك يثبت "الأشعرى" رأيين فى موضعين من كتابه "مقالات الإسلاميين".

رأى منهما ينسبه إلى "أكثر المعتزلة"(٣) والرأى الآخر ينسبه إلى إبراهيم [النظّام]، و"أبى الهذيل" وسائر المعتزلة القدرية إلا "الشحّام"(٤). وكما أثبت "الأشعرى" بالنسبة للرأى الثانى، فإن العبارة عنه تتكون من قسمين، وتقرأ على هذا النحو: "لا يوصف البارى بالقدرة على شىء يقدر عليه عباده(٥)، ومحال أن يكون مقدور واحد

(١) انظر فيما سبق ص ٦٧٣ - ٦٧٤ ، ص ٧٦٣ - ٧٦٤ .
(٢) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ١٩٩ ؛ وانظر ص ٥٤٩ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٩٩ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٥٤٩ . ومهما يكن الأمر ، فإن "الإسفراييني" يُدرج "أبا الهذيل" ضمن أولئك الذين كانوا يعتقدون بالكسب (انظر : Horten, Systeme, p. 339, n,2) .
(٥) فى النص توجد كلمة "يُقدر": أى يمنح القدرة ، ولكن يبدو أن هذا تحريف لكلمة "أقْدَرَ": أى منحة القدرة ؛ انظر : ص ٥٤٩ ، ص ١٩٩ .

لقادرين"[٦]. وفى الموضع الآخر، تتكون العبارة عن هذا الرأى من قسم واحد فقط، حيث تقرأ على النحو التالى: "إن البارى لا يوصف بالقُدرة على ما **"أقدر"** عليه عباده على وجه من الوجوه"[٧].

القسم الأول من العبارة الأولى يعنى بوضوح تماما أن الله قد منح الإنسان القُدرة على أن يفعل بحرية وأن تلك القدرة لا يمكن أن يُحْرَمَ الانسانُ منها حتى من الله ‹تعالى› نفسه، وهو ما يتضمَّن أن حرمان الله للإنسان من القدرة على الفعل، تلك القدرة التى منحها ‹سبحانه› له إنما هو أحد المُستحيلات، التى كان يُعتقد من قبل[٨]، أن الله بمقتضى حكمته لن يجعله ممكنا. وسوف يبدو القسم الثانى من العبارة على أنه إضافة أضافها "الأشعرى" نفسه، وهو يشير مسبَّقًا إلى التناقض بين الرأى الذى كان قد اقتبسه توًا وبين رأى "الشحَّام" الذى كان على وشك اقتباسه.

يورد "الأشعرى" الرأى الثانى، وهو رأى "الشحَّام" فى القسم الرئيسى من عبارته، مع تغييرات لفظية طفيفة، وذلك فى كلا الموضعين من "مقالات الإسلاميين". ويُقرأ القسم الرئيسى فى موضع منهما على النحو التالى: "إن الله يَقدر على ما أقدر عليه عباده وإن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين، لله وللإنسان، فإن **فعلها** القديم كانت **اضطرارا**، وإنْ فعلها المحدَث ‹أى الإنسان› كانت اكتسابا"[٩]. لنلاحظ الألفاظ: "حركة واحدة" و "فعلها" التى تشير بوضوح تماما إلى أن لفظ "القدرة" التى تتناولها هذه الفقرات إنما يشير فقط إلى "القدرة على الفعل" ولا يتضمَّن "القدرة على إرادة الفعل"، حتى إنه مهما يكن قول "الشحّام" عن القدرة التى منحها الله للإنسان فإنه يشير إلى القدرة على الفعل ولا يشير إلى القدرة على إرادة الفعل.

هذه العبارة تفيد بوضوح تماما أن "الشحَّام" على خلاف أستاذه "أبى الهذيل" وسائر معتزلة عصره، قد زعم أنه، حتى على الرغم من أن الله قد منح الإنسان كلا من

(٦) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٥٤٩ .
(٧) المصدر السابق ، ص ١٩٩ .
(٨) انظر فيما سبق ص ٧٣٥ وما بعدها .
(٩) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٥٤٩ ، وانظر ص ١٩٩ .

القدرة على إرادة الفعل والقدرة على الفعل على السواء، فالله إما أن يحرمه من القدرة على الفعل دون أن يحرمه بالضرورة من القدرة على إرادة الفعل أيضا، أو أن يسمح له فيحتفظ بكلتا هاتين القدرتين. وعلى ذلك فلو أن الله حَرَم الإنسان من القدرة على الفعل، فلن يكون كل فعل يقوم به الإنسان بعد ذلك إذن فعلا حراً مختارا؛ وسوف يكون مخلوقا لله تعالى حتى إنه، "إن فعلها القديم [أى: الله] كانت اضطرارا"، كما يقول "الشحَّام". لكن لو لم يكن الله قد حَرَم الإنسان من القدرة على الفعل فكل أفعال يقوم بها الإنسان تكون إذن من جهة تلك القدرة على الفعل التى اكتسبها هبة من الله الذى لم يحرمه منها، حتى إنه، كما يقول "الشحام" أيضا، "إن فعلها المحدَث [أى الإنسان] كانت اكتسابا". ولفظ اكتساب يستخدمه هكذا بمعنى الفعل الحر للإنسان. ومن ثمَّ فإن "البغدادى" بعد أن قرَّر أن "الشحَّام" أجاز كون مقدور واحد لقادرين"، يفسِّره بأنه "يصح أن يُحْدِثه كل واحد منهما على البَدَل"(١٠).

وللفظ "الكسب"، قبل "الشحَّام" تاريخ مزدوج :

فأولا، كان لفظ "الكسب" يستخدم عند أوائل منْ قالوا بحرية الإرادة بصيغة الجمع بما هو وصف لأفعال الإنسان، المعتبرة كلها أفعالاً حرّة ناتجة عن القدرة على الفعل التى منحها الله للإنسان، أى القدرة التى اكتسبها من الله. وهكذا، فى فقرة تتناول القَدَرية السابقة على المعتزلة وأتباعهم من المعتزلة أيضا، ينسب "البغدادى" إليهم على السواء الرأى القائل: "إن الله تعالى غير خالق "لأكساب" الناس"(١١) و"أن الناس هم الذين يُقدِّرون أكسابهم"(١٢). ومما لاشك فيه أن "البغدادى" كان يقتبس الاصطلاح الأصلى عند "واصل" عندما يقول عنه إنه وصف "الخير والشر والحُسْن والقبح بأنها صادرة عن أكساب الناس"(١٣). هذا الاستخدام للفظ "أكساب" على أنه وصفٌ لأفعال الإنسان الحرَّة يستند فيما هو واضح تماما على الآيات القرآنية التى تبدأ بالقول: ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ﴾ (سورة النساء : ١١١)، ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً ﴾ (سورة النساء: ١١٢)،

(١٠) البغدادى : "الفَرق بين الفِرق"، ص ١٦٣ .
(١١) المصدر السابق، ص٩٤.
(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع.
(١٣) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٣٢.

﴿ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ (سورة الطور: ٢١). وبالنسبة لأولئك الذين اعتقدوا بأن الله قد منح الإنسان القدرة على الفعل الحرّ، فإن هذه الآيات كانت تعنى أن أفعال الإنسان الحرَّة هى أكسابه.

وثانيا، نفهم مِن فقرات أخرى فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى، أنه قبل "الشحَّام" كان "ضرار" مستبعداً من فرقة المعتزلة بسبب اعتقادة بنظرية الكسب[١٤]، ونفهم أيضا أن نظرية الكسب قد قال بها "النجَّار" كذلك[١٥]. وبالمثل، عندما ينسب "الخيَّاط"، معاصر الأشعرى، إلى "ضرار" و"حفص الفرد" رأيا يتعلقّ بما هو مخلوق[١٦]، فإن الإشارة هى، كما سنرى، إلى نظرية الكسب. وأخيرا، عندما يصف "الشهرستانى" فى كتابه "الملل والنحل" كل هؤلاء الثلاثة: "ضراراً" و"حفصا" و"النجار" بأنهم ينتمون إلى أولئك المعتزلة الذين يقول عنهم إنهم "المتوسطون" وإنهم مختلفون عن غالبية المعتزلة فى بعض المشكلات[١٧]، فإن إحدى هذه المشكلات هى، فيما يتضِّح تماما، مشكلة الكسب.

ولنفضّ الآن آراء "ضرار" و"النجار" بتمامها فى مسألة الكسب، على نحو ما تُفهم من روايات الأشعرى وغيره.

(١٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨١.

(١٥) المصدر السابق، ص٥٦٦. وهنا يقول الأشعرى: "وقال "النجار" إن الإنسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق وأن المقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه". (المترجم)

(١٦) الخيَّاط: "الانتصار"، ص٩٨. وهنا يقول "الخيَّاط" فى ردّه على "ابن الروندى": "أما ضرار وحفص فليسا من المعتزلة لأنهما مُشبِّهان لقولهما بالماهية ولقولهما بالمخلوق. وفى الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر:

فنحن لا ننفك نلقى عارا نفــرُّ عن ذكرهم فرارا
ننفهمُ عنا ولسنـا منهـمُ ولا هم منا ولا نرضاهـمُ
إمامهم جهمٌ وما لجَهْـمِ وصَحْبِ عمرو ذى التُقى والعلْم". (المترجم)

(١٧) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص١٩. ونص عبارة "الشهرستانى" فى هذا الموضع هو: "وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد والحسين النجَّار من المتأخرين خالفوا الشيوخ فى مسائل". وواضح أن "الشهرستانى" يعتبر "النجَّار" من طبقة المعتزلة المتأخرين وليس من "المتوسطين" كما أشار إلى ذلك "ولفسون" وثلاثتهم فيما يرى "الشهرستانى" اختلفوا عن الشيوخ، المؤسسين الأول لمذهب الاعتزال من أمثال: واصل وعمرو بن عبيد والعلاّف. (المترجم)

بالنسبة لضرار، يثبت "الأشعرى" ما يلى: "الذى فارق "ضرار بن عمرو" به المعتزلة قوله إن أعمال العباد مخلوقة وإنّ فعلا واحدا **لفاعلين**: أحدهما خَلَقه وهو الله والآخر "اكتسبه" وهو الإنسان، وإن الله عزّ وجلّ فاعل "لأفعال العباد فى الحقيقة وهم فاعلون لها فى الحقيقة"(١٨). نفس الرأى يعزوه "الشهرستانى" إلى كل من "ضرار" و"حفص بن الفرد" ويثبته على النحو التالى: "وقالا أفعال العباد مخلوقة للبارى تعالى حقيقة والعبد يكتسبها حقيقة وجَوَّزا حصول فعل بين فاعلين"(١٩).

ثم يواصل "الأشعرى" ما يذكره "ضرار" على النحو التالى: وكان يزعم أن **الاستطاعة** قبل الفعل ومع الفعل وأنها بعض المستطيع"(٢٠)، والجملة الأخيرة تعنى، تبعا لرواية أخرى للأشعرى عن "ضرار"، أن "الاستطاعة هى بعض" جسم" المستطيع"(٢١). ونفسُ الرأى يُقرأ عند "الشهرستانى"، الذى ينسبه إلى كل من "ضرار" و"حفص"، هكذا: ؛ والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة يبقى [على الأقل] زمانين [أى لحظات]"(٢٢). وفيما يبينّ "البغدادى" فإن "ضرارا" "وافق المعتزلة فى أن الاستطاعة قبل الفعل وزاد عليهم بقوله إنها قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل وإنها بعض المستطيع"(٢٣).

وفى موضع آخر يقول "الأشعرى": إن ضرارا كان يزعم "أن الإنسان يفعل فى غير حيِّزه وأنّ ما تولدً عن فعله فى غيره، من حركة أو سكون، فهو كسب له خَلْقٌ لله عزّ وجلّ"(٢٤).

تصوُّرُ الكسب هذا، والذى يقول "الأشعرى" إن ضرارا قد فارق بموجبه المعتزلة، هو ما يعنيه "الخيَّاط" بعبارته عن أحد الآراء التى ذهب إليها "ضرار" و"حفص"،

(١٨) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨١.
(١٩) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٣.
(٢٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨١.
(٢١) المصدر السابق، ص٣٤٥.
(٢٢) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٣.
(٢٣) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص٢٠١.
(٢٤) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٠٨، وانظر، ص٤٠٧.

التى جعلته يقول عنهما إنهما "ليسا من المعتزلة"، أى لم يعودا معتزليْين بعد، وهو رأيهما "فى المخلوق"، أى فى أن أفعال العباد مخلوقة لله لكنها مكتسبة للعباد فحسب. ونتيجة لذلك فعندما يستمر "الخيّاط" فى إيراد أبيات الشعر الثلاثة التى قالها "بشر بن المعتمر" ضد هذين الخارجيْن على مذهب المعتزلة، بادئا بقوله: "تَنْفِهم عنا" ومختتما بقوله: "إمامهم جهم"[25]، فإنه لا يقصد بهذه العبارة حرفيا أن "ضرارا" و"حفصا" من الجهمية المجبرِّة، وإنما يقصد فحسب أن تأكيدهما أن أفعال الإنسان مخلوقة لله، حتى وإن خفّفا من ذلك بقولهما إنها مكتسبة للإنسان، هو بالنسبة لطريقته الخاصة فى التفكير، لا يختلف بالمرّة عن المذهب الجبْرى الصريح عند "جَهْم"[26]. هكذا يضعهما "الشهرستانى" مع الجَهْمية ضمن الجبرية، أصحاب مذهب الجبر[27]، على الرغم من أنه ينسب إليهما صراحة القول بنظرية الكسب[28].

فى هذا الكفاية بالنسبة لتصور "ضرار" للكسب. ولننظر الآن فى تصوّر "النجّار" له.

يروى "الأشعرى" أن "النجّار" زعم أن "أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها"[29] و"أن الإنسان قادر على "الكسب"، عاجز عن الخلق"[30].

ويثبت "البغدادى" فى فقرتين له رأىَ "النَّجار" على النحو التالى :

١ - "إن الله تعالى خالق أكساب العباد"[31].

٢ - "فيما يتعلّق بتسمية المكتسب فاعلا... فإن النَّجار أطلقه"[32]، أى أطلق اللفظ "فاعل" على الإنسان وبدون إضافة صيغة: "فى الحقيقة" التى يستخدمها "ضِرار".

(٢٥) الخيّاط: "الانتصار"، ص٩٨.
(٢٦) انظر فيما سبق، ص٧٦٧، ص٧٦٩.
(٢٧) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٣.
(٢٨) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٢٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨٣.
(٣٠) المصدر السابق، ص٥٦٦.
(٣١) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص١٩٥.
(٣٢) المصدر السابق، ص١٩٧.

ويستمر "الأشعرى" فيبيّن أيضا أن "النّجار" يزعم "أن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدَّم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث فى حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة، وأن الاستطاعة الواحدة لا يُفعل بها فعلان، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، وأن الاستطاعة لا تبقى وأنّ فى وجودها وجود الفعل وفى عدمها عدم الفعل"(٣٣). وكون الاستطاعة مع الفعل هو ما يذكره أيضا كل من "البغدادى"(٣٤) و"الشهرستانى"(٣٥) باعتباره مما يميِّز رأىْ "النَّجار".

واستمرارا لذلك، يروى "الأشعرى" أيضا أن "النَّجار" يزعم أن "الإنسان لا يفعل فى غيره وأنه لا يفعل الأفعال إلا فى نفسه؛... ولا يّفعل شيئا على طريق التولّد"(٣٦). وبالمثل يروى "البغدادى" أن "النَّجار قال فى المتولِّدات بمثل قول أصحابنا [أى الأشاعرة] فيها إنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذى سمُّوه مولداً"(٣٧).

من هذا كله يتضحُ أن "ضرارا" و"النجار" يوافقان على أن أفعال الإنسان مخلوقة لله وأن الإنسان هو مجرد كاسب لها، مع أن تصورهما للكسب ليس هو هو. وكما رأينا، توجد بينهما فروق ثلاثة :

١ – من جهة استخدام تعبير "فى الحقيقة" فيما يتعلق بوصف لفظ "الفاعل".

٢ – ومن جهة وصف "الاستطاعة" فى علاقتها بـ"الفعل".

٣ – ومن جهة أصل أو حقيقة الأفعال "المتولِّدة" .

أكثر هذه الفروق الثلاثة أهمية هو ما يتعلق بوصف "الاستطاعة" فى علاقتها بـ"الفعل". وعند "ضرار"، استطاعة الإنسان أو قدرته المخلوقة لله على اكتساب أى فعل توجد قبل الفعل وهى بعض من جسمه. لكن، معنى هذا أن الإنسان منذ مولده قد وهبه

(٣٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨٣.
(٣٤) البغدادى: "الفرق بين الفرق"، ص١٩٥.
(٣٥) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٦٢.
(٣٦) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٢٨٤.
(٣٧) البغدادى: "الفَرق بين الفِرق"، ص١٩٧.

الله استطاعة أو قدرة على أن يكتسب بنفسه أى فعل من الأفعال وهى استطاعة خلقها الله للانسان حتى إن فعل الكسب يكون فعلا إنسانيا حراً. وعلى أية حال، فإن تلك الاستطاعة أو القدرة على اكتساب الفعل هى، بالنسبة "للنجّار" قدرة خلقها الله للإنسان فى زمن خلقه ‹تعالى› للفعل، حتى إن قدرة الإنسان على الاكتساب ليست فقط هى التى خلقها الله وإنما نفس فعل الإنسان للاكتساب كذلك.

هذا الفرق بينهما – فيما يتعلقُ بالاستطاعة – يؤدى إلى الفرقيْن الآخرينْ. فطالما أن الإنسان، فيما يرى "ضرار" يكتسب بقدرته الخاصة أو باستطاعته للفعل الذى خلقه الله له فإنه يستطيع أن يكتسب الأفعالَ المتولدّة كذلك بنفس القدرة. وبالنسبة "للنجار"، الذى يرى أن فعل الكسب قد خلقه الله فإن فعل الكسب ذاك يكون محصورا إذن فى أفعال الإنسان فى بدنه الخاص ولا يمتد إلى أفعال متولدّة. وعلى ذلك يؤدى الفرق المتعلق بالاستطاعة بينهما إلى فرق أيضا يتعلقّ باستعمال صيغة: "فى الحقيقة" فبالنسبة لـ"ضرار"، حيث يكون فعل الكسب الإنسانى مخلوقًا بواسطة الإنسان نفسه، يجوز أن يُسمّى الإنسان مكتسِبًا كما يجوز أن يُسمّى فى الحقيقة فاعلا. وبالنسبة "للنجار"، وفعلُ الكسب الإنسانى مخلوق بواسطة الله، فإنه يجوز، على أية حال، أن يُسمّى الانسانُ مكتسباً وفاعلاً غير أنه لا يجوز أن يُسمّى مكتسِبًا على الحقيقة ولا أنْ يُسمّى فاعلاً على الحقيقة.

ويفسِّر "الغزالى" لفظ "الكسب"، على نحو ما استخدمه أولئك الذين كانوا يعتقدون بأن الله خالق والإنسان مجرد مكتسب ، بأن له أصلا فى القرآن[٣٨]، وهو ما يعنى به بوضوح تماما تلك الآيات القرآنية التى سبق أنْ أوردناها. ولا يقصد "الغزالى" بهذا، فيما أرى، أن أولئك الذين أشار إليهم ‹من الذين قالوا بالكسب› كانوا هم أول من استخدم اصطلاح الكسب، لكنه يقصد فحسب أنهم كانوا أول منْ استخدمه بمعنى أن ما هو كسب للإنسان يكون مخلوقًا لله ‹تعالى›. وفى ضوء أن لفظ "الكسب"

(٣٨) اقتبسه A. V. Kremer, in "Geschichte der hereschenden Ideen des Islam's", 11, p. 306, n. 26, من كتاب الغزالى: "إحياء علوم الدين"، المجلد الرابع ص٣١٢، القاهرة سنة ١٢٧٩هـ (وانظر طبعة القاهرة، سنة ١٣٥٨هـ، المجلد الرابع، ص٢٤٩).

هو أحد ألفاظ المعاملات التجارية فى القرآن[٣٩]، فإنه يمكن افتراض أن نظرية الكسب قد قال بها منْ أشار إليهم "الغزالى" عقب ذكره لمعاملةٍ من المعاملات التجارية، وذلك بأن يدخل رجل حانوت فَخّار مثلا ويرى صانع الفخّار يدير عجلته ويُشكّل الفخّار أوانىَ بأشكالٍ وأحجام مختلفة فيطلب منه آنية بشكل معين وبحجم معين، وعندما يصنعها الصانع كطلبه، يدفع له ثمنها ثم يأخذ الآنية إلى منزله. وهكذا تكون الآنية كسْبُه ومملوكةً له شرعا لكنها من صنع صانع الفخار[٤٠].

من هذا نفهم أنه، على عكس استخدام المعتزلة للفظ "الكسب" بمعنى ملازم للفعل الإنسانى الحرّ ظهرت فيما بينهم نظريات ثلاث متميزة للكسب: نظرية "ضرار" و"نظرية النّجار" ونظرية "الشحّام". وقد رفض كل من "ضرار" و"النّجار" رأى المعتزلة القائل بأن الإنسان خالق لأفعاله، زاعميْن أن الله خالقها والإنسان مجرد كاسب لها. ومهما يكن من أمر، فإنهما مختلفان فيما يتعلّق بالكسب الذى يكسب به الإنسانُ أفعاله المخلوقة له بواسطة الله: فبالنسبة لـ"ضرار"، خالق الكسب هو الإنسان نفسه، وبالنسبة "للنّجار" خالق الكسب هو الله. ويحتفظ "الشحّام" ، على النقيض منهما، برأى المعتزلة فى أنّ الإنسان قد وهبه الله القدرة على أن يخلق أفعاله بمحض إرادته، ومن ثمّ فإنه يصف هذه الأفعال بأنها أكساب. وهو، على أية حال، يختلف عن المعتزلة فى زعمه بأن الله قد يحرم الإنسان من تلك القدرة التى وهبها له، حتى إنه إنْ حدث هذا، يكون الله هو الخالق لأفعال الإنسان. وهكذا على حين يكون كل فعل إنسانى، تبعًا "لضرار" و"النّجار"، خلقا لله واكتسابا للإنسان معا على الدوام، يمكن أن يكون كل فعل إنسانى، تبعًا "للشحّام" إما خلقًا لله بإطلاق أو كسبًا للإنسان بإطلاق.

(٣٩) انظر: Torrey, The Commercial Theological Terms in The Koran", pp.27- 29.

(٤٠) يجب ملاحظة أن: "جوزيف شاخت" Joseph Schact يقتبس فقرة ترجع إلى حوالى سنة ١٥٠هـ/ ٧٢٥م يرى فيها أن لفظ "الاكتساب" يرد بمعنى "المسئولية" (انظر ص٣١- ٣٢ من بحثه New Sources for the History of Muhammadan Theology" in 1; 23- 42 (1953). وفيما يتعلق بتعبير "فاعل كاسب" الذى يستخدمه الماتريدى، وكما سيقتبسه "شاخت" (Ibid., p. 32) فسوف نناقشه فيما بعد (انظر: ص٨٨٣ وما بعدها).

يمكن بيان أن نظريات الكسب، مثل تلك التى قال بها "ضرار" و"النَّجار" كانت تروَى منسوبةً على وجه الخصوص إلى "هشام بن الحكم الرافضى" و"ابن كُلاَّب السُّنى"، والأول ربما كان معاصراً لـ"ضرار" والثانى معاصراً "للنجار".

وفيما يتعلقّ بالرافضة، فإن "الأشعرى" بعد أن يثبت أن "هشام بن الحكم" كان ينتمى إلى فرقة الرافضة التى زعمت أن أفعال العباد مخلوقة لله"[٤١]، يستمر قائلاً: "وحكى" جعفر بن حرب" عن "هشام بن الحكم" أنه كان يقول إن أفعال الإنسان "اختيار له" من وجه "**اضطرار**" من وجه؛ اختيار من جهة أنه "**أرادها**" و "**اكتسبها**" واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب" المهيّج عليها"[٤٢]. و"السبب المهيّج" – فيما يُفسِّره الأشعرى" فى فقرة تالية يرويها عن "أصحاب هشام بن الحكم"[٤٣]– هو: "ما من أجله يكون الفعْل"[٤٤] وأنه الذى "إذا وُجِد ذلك السبب وأحدثه الله، كان الفعل لا محالة"[٤٥]. وعلى هذا فإن ما حكاه "جعفر بن حرب" عن "هشام بن الحكم" إنما يعنى أن أفعال الإنسان هى كسبٌ للإنسان من جهته أى أنها "اختياره" وأنه "أرادها" بقدرة قد منحها الله، لكنها خلقٌ لله بمعنى أنها لا تصدر عن الإنسان إلاّ إذا خَلَق اللهُ السبب المهيِّج الذى تحدث الأفعال بموجبه لا محالة. وتبعا لهذه الرواية أيضا، جاءت نظرية الكسب التى قال بها "هشام بن الحكم الرافضى" مماثلة تماما لتلك النظرية التى قال بها "ضرار المعتزلى" ولربما كانت هناك علاقة بينهما. فى ضوء هذا التصور للإرادة الحرّة على المرء أن يفهم استخدام "هشام بن الحكم" لتعبير: و"الاختيار"، فى عبارته التى اقتبسها "الأشعرى" فى موضع آخر والتى تقول: "ولو كان عالمًا < أى الله سبحانه وتعالى > بما يفعله عباده لم يصح "المحنة" و"الاختيار"[٤٦].

(٤١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٤٠.
(٤٢) المصدر السابق، ص٤٠– ٤١.
(٤٣) المصدر السابق، ص٤٢.
(٤٤) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٤٥) المصدر السابق، ص٤٣.
(٤٦) المصدر السابق، ص٤٩٤، وانظر أيضا: البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص٤٩؛ وأيضا ما سبق ص٨٢٩. (وراجع ما أثبتناه عن قراءة "ولفسون" لهذه العبارة عند "الأشعرى" من قبل. (المترجم).

وبالنسبة للقائلين بسبق التقدير الإلهى Predesterians من أهل السُّنة هناك فقرتان أوردهما "الأشعرى" منسوبتان إلى "ابن كُلاّب". فى واحدة من هاتين الفقرتين، وبعد إثبات أن ما هو مقروء من القرآن قائم بالله قديم لم يزل يقول: "القراءة محدثة مخلوقة [الله]، وهى كسب للإنسان"(٤٧). وفى الفقرة الأخرى، يقول: "إن الكلام يكون اضطرارًا ويكون **اكتسابًا**"(٤٨). ويوحى منطوق الفقرة الأولى بتصور للكسب مماثل إما لتصوّر "ضرار" أو لتصورّ "النجّار". ويوحى منطوق الفقرة الثانية – فيما يبدو – بتصورّ للكسب مماثل لتصورّ "الشحّام". مهما يكن الأمر، طالما ينتمى "ابن كلاّب" إلى السلف القائلين بسبق التقدير الإلهى، فيمكننا افتراض أن تصوره للكسب كان مماثلا لتصور "النجّار" وعلى ذلك يجب أن تؤخذ الفقرة الأولى على ذلك المعنى. وبالنسبة للفقرة الثانية فإنها تأتى مباشرة عقب فقرة ورد فيها قول "أبى الهذيل": "قد يجوز أن يقع الكلام "ضرورة" للمتكلم ويجوز أن يقع "اختيارا"(٤٩). وعلى ذلك فإن ما تعنيه هذه الفقرة الثانية "لابن كُلاّب" هو أنه تبنيً – بما هو جبرى – وعلى النقيض من "أبى الهذيل" الذى كان يعتقد بما هو قدرى أن هناك نوعا من الكلام يقع "اختيارًا"، نظرية "النجّار" فى الكسب المخلوق، وأعلن أن ذلك النوع من الكلام الذى وصفه "أبو الهذيل" بأنه يقع "اختيارًا" يجب أن يوصف بأنه يقع كسبًا.

هكذا وُجدت فى منتصف القرن التاسع تقريبا، وفى استقلال عن الاستخدام الأسبق للكسب بما هو وصف للفعل الإنسانى الحرّ، ثلاث نظريات فى الكسب هى: نظرية "ضرار" ونظرية "النجار" ونظرية "الشحّام". وكل هذه النظريات الثلاث رفضها المعتزلة. وخارج أوساط المعتزلة نُسبت نظرية فى الكسب مماثلةٍ لنظرية "ضرار" إلى "هشام بن الحكم الرافضى"، ونُسبت نظرية فى الكسب مماثلةٌ لنظرية "النجّار" إلى "ابن كُلاّب" السُّنى. وما حدث لهذا الاستخدام الأسبق للكسب ولهذه النظريات الثلاث فيما بعد يمكن فهمه من مجموعتين من الفقرات، كُتبت فى النصف الأول من القرن العاشر، ووردت فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى.

(٤٧) المصدر السابق، ص٦٠٢؛ وانظر فيما سبق ص٣٣٨.
(٤٨) المصدر السابق، ص٦٠٥.
(٤٩) المصدر السابق، نفس الموضع.

٢ - انتشار الكسب بين القائلين بالاختيار جماعات وأفرادًا :

يتناول "الأشعرى" فى مجموعة من الفقرات نظرية الكسب بين القائلين بالاختيار ‹ القدريين ›. وتقع هذه المجموعة من الفقرات فى أربعة أقسام:

القسم الأول : يتألف من فقرة تقرأ على النحو التالى: "قال البغداديون من المعتزلة لا يوصف البارئ بالقدرة على فعل عباده ولا على شىء هو من جنس ما أقدرهم عليه [من الأفعال]، ولا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيمانا لعباده يكونون به مؤمنين، وكفرا لهم يكونون به كافرين، وعصيانا لهم يكونون به عاصين، "وكسبا" يكونون به مكتسبين"(١).

من هذه الفقرة، نفهم أنه على حين :

١ - استخدم هؤلاء البغداديون لفظ "الكسب" فإنهم اعتقدوا ٢ - أن الله تعالى مكَّن الإنسان من القدرة على الفعل . ٣ - وأن الله لم يحرم الإنسانَ من تلك القدرة . ٤ - وأن الله لم يخلق "أفعال" الإنسان مثل أفعال الإيمان والكفر والعصيان ، ٥ - وأن الله لم يخلق الكسب للإنسان. ويبيِّن هذا أنه، على الرغم من أن هؤلاء المعتزلة البغداديين يستخدمون لفظ "الكسب"، إلا أنهم لا يتابعون نظرية الكسب كما قال بها "ضرار"، تلك النظرية التى ترى أن الإنسان مجرد مكتسب لفعله لكن الله هو خالق الفعل(٢)، كما لم يتابعوا نظرية الكسب على نحو ما قال بها "الشحَّام"، وهى التى تقرر أن الله قد يحرم الإنسان من قدرته على الفعل التى وهبها له ويخلق له

(١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٥٠.
(٢) انظر فيما سبق ص٨٣٥ - ٨٣٦.

فعله[٣]. واعتقدوا، مثل "النظّام" و"أبى الهذيل" أن الأفعال الإنسانية كلها يفعلها الإنسان على الدوام مختاراً من جهة تلك القدرة التى منحها الله له[٤]، لكنهم فضلّوا وصف تلك الأفعال التى يقوم بها الإنسان اختياراً بأنها أفعال يقوم بها اكتسابا وذلك للدلالة على أنَّ الحرية التى يمارس الإنسان بها هذه الأفعال هى حرية مكتسبة من الله على وجه الإطلاق. وبهذا المعنى استخدم القدرية[٥] ومنهم "واصل"[٦]، كما رأينا، لفظ الكسب.

والقسم الثانى: يتألف من فقرة يثبت فيها "الأشعرى" أن فرقة معيّنة من فرق الشيعة، تُعرف بالزيدية، انقسمت إلى فرقتين فيما يتعلق بمسألة الجبر والاختيار، فرقة منهما كانت تعتقد أن أفعال الناس مخلوقة لله وفرقة أخرى اعتقدت أن أفعال الناس "غير مخلوقة لله ولا محدثة له مخترعة وإنما هى "كسب" للعباد أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها"[٧]. ويتضح من منطوق عبارتهم أنهم كانوا يعتقدون أن أفعال العباد حرَّة، لكنهم شأنهم شأن البغداديين السابقين من المعتزلة، وصفوا أفعال الناس الحرّة بلفظ الكسب. ونظرا لأن "زيداً بن على بن الحسين" - فيما يُقال - كان تلميذاً "لواصل بن عطاء"، فمن الممكن افتراض أن "زيْدا" نفسه، وبعض أنصاره الذين تابعوه، تبّنوا[٨] نظرية "واصل" فى حرية الإرادة، ووصفوا مثل "واصل" أفعال الإنسان الحرَّة بلفظ الكسب، ذلك اللفظ الذين ظلوا يستخدمونه بذلك المعنى العام القديم، حتى مع نشأة نظرية الكسب بمعناها الاصطلاحى المميَّز - فيما بعد - وحيث يُفترض أن اللفظ قد أخذ معنى خاصًا جديداً. وسوف يلاحظ، على أية حال، فى الفقرة المقتبسة من قبل، أنه على حين يُنكر الزيدية صراحة كون أفعال الناس "مخلوقة" لله لا يقولون إنها "مخلوقة" للناس؛ ويقولون فحسب بدلا من ذلك إن الناس قد "أحدثوها" و"اخترعوها"

(٣) انظر فيما سبق، ص٨٣٣.
(٤) انظر فيما سبق، ص٨٣٢.
(٥) انظر فيما سبق، ص٨٣٤.
(٦) المصدر السابق.
(٧) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٧٢.
(٨) I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in The Presentation of Ibn Ḥazm, "JAOS, 29 (1908), 11.

وأبدعوها. السبب فى هذا هو أن أوائل المعتزلة، كما رأينا من قبل، قد أحجموا عن وصف الإنسان بأنه خالق أفعاله، حتى برغم إنكارهم أن يكون الله هو خالقها(٩).

القسم الثالث : يتألف من فقرات أربع، تقرأ على النحو التالى:

١ – "قال الناشى: "البارئ... **فاعل** فى الحقيقة والإنسان... فاعل فى المجاز"(١٠).

٢ – "وكان لا يقول إن الإنسان فاعل فى الحقيقة ولا مُحْدِث فى الحقيقة"(١١).

٣ – "ولا يقول إن البارئ سبحانه أحدث كسبه وفعله" < أى كسب الإنسان وفعلَه >(١٢).

٤ – "وكان لا يقول إن البارئ يحدث كسبَ الإنسان"(١٣).

من المقارنة بين هذه الفقرات الأربع والربط بينها، ولنترك مسألة ما إذا كان لفظ "الفعل" ينبغى حذفه من الفقرة الثالثة أو ينبغى إضافته إلى الفقرة الرابعة، يمكن أن نختزل العبارات الأربع التى تحتوى عليها هذه الفقرات الأربع فى العبارتين التاليتين:

١ – الله فاعل ومُحْدِث فى الحقيقة، حتى إنه لا يُحدِثُ فى المجاز فحسب.

٢ – الإنسان فاعل ومُحْدِث فى المجاز فحسب، حتى إنه يُحدِث مجازاً فحسب.

وما يعنية "الناشى" بالتقابل بين "فى الحقيقة" و"فى المجاز" يمكن أن يُفهم من عبارة يُفَسِّر فيها الفرق بين تطبيق ألفاظ مثل عالم وقادر وما ماثلهما بالنسبة لله فى "الحقيقة" وتطبيقها بالنسبة للإنسان "فى المجاز"، على النحو التالى: "كقولنا **للصندل** المجتلب من معدنه صندلٌ وهو واقع عليه فى الحقيقة وقولنا للإنسان **صندل** وهو تسمية له على المجاز"(١٤). ومن الواضح أن اللفظ "صندل" – فى العربية – بمعنى الصفة:

(٩) انظر فيما سبق ص٧٨٣ – ٧٨٥.
(١٠) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٨٤.
(١١) المصدر السابق، ص٥٠٠.
(١٢) المصدر السابق، نفس الموضع.
(١٣) المصدر السابق، ص٥٣٩.
(١٤) المصدر السابق، ص٥٠٠– ٥٠١؛ وانظر ص١٨٤– ١٨٥.

نشيط وقوى" يعتبره الناشى مشتقا من استخدام نفس اللفظ بمعنى "خشب الصندل"؛ وهكذا يسميه فى معناه الأصلى "صندلا" فى الحقيقة، على حين أنه يسميه فى معناه الاشتقاقى **صندلا** على المجاز. وتبعا لذلك، فعندما يقول إن الله تعالى فاعل ومُحْدِث معا فى الحقيقة، على حين أن الإنسان فاعل ومُحْدِث معا فى المجاز، فإنه يعنى أن الله هو الأصل المطلق للفعل وهو مصدر كل فعل يؤديه فاعل فى العالم مباشرة، على حين أن الإنسان، على الرغم من أنه يقوم بكل فعل من أفعاله مباشرة، فإنه يستمد قدرته على الفعل من الله تعالى وعلى ذلك فهو فاعل ومُحدِث على المجاز فقط. وللسبب ذاته، عندما يقول الناشى فى الفقرة الثالثة والفقرة الرابعة "إن الله البارى لا يُحْدِث"، وهو، كما رأينا، مساو لقوله: إن الله لا يُحْدِث فى المجاز، فإنه يعنى بذلك أن الله ليس هو السبب المباشر فى الحدوث لكنه بالأحرى هو السبب الأقصى للحدوث، أى أن الله هو سببه فى الحقيقة.

فى الفقرة الأولى والفقرة الثانية حيث يقول الناشى إن الله هو الفاعل والمُحْدِث فى الحقيقة فى مقابل الإنسان، أى أن الله فاعلٌ أقصى ومُحْدِث، وهو ما يعنى ضمنا أن الله ليس فاعلا مباشرا وليس مُحْدِثًا مباشراً لا يتضَحُ لنا ما إذا كان هذا الإنكار لكون الله فاعلا ومحدثا معناه أنه ليس هو الفاعل المباشر لأفعال الإنسان فحسب أو لكون الله ليس هو الفاعل المباشر وليس هو المحدِث أيضا لأى نوع من أنواع الفعل الحادث فى العالم. ولو صح أن المعنى الثانى هو المقصود من هذا الإنكار فسوف يكون "الناشى" قد انحاز إذن إلى "النَظَّام" و"معمَّر" فى تأكيدهما الاعتقاد بالسببيَّة، أى الاعتقاد بالعلل الوسيطة، على النقيض من اعتقاد معظم المعتزلة الآخرين الذين وافقوا المتكلمين[١٥] من أهل السلف على أن الله هو الذى يحدث مباشرة جميع الأفعال التى تحدث فى العالم، ويستثنى المعتزلة من ذلك أفعال الإنسان[١٦]. ومهما يكن الأمر، فإن هذا الإبهام يتضحُ فى الفقرتين الثالثة والرابعة. ففى هاتين الفقرتين اللتين يُقرر فيهما فى صيغة سالبة أن "الله لا يُحْدِث" < الحوادث >، وهو ما يعنى، كما رأينا، أن الله

(١٥) انظر فيما سبق ص٧٧٦ وما بعدها.
(١٦) المصدر السابق.

لا يُحْدِثها مباشرة، يقول "الناشى" صراحة إن ما لا يحدثه الله مباشرة هو "كسب الإنسان وفعله" (الفقرة الثالثة)، أو هو "كسب الإنسان" (الفقرة الرابعة)، وهو ما يعطينا الحق فى أن نستدل، أنه، فى حالة كل الأفعال الأخرى فى العالم، كان يعتقد أنها حادثة عن الله مباشرة، وهكذا يكون قد انحاز إلى غالبية المعتزلة فى إنكار السببيَّة.

غير أنه سوف يُلاحظ أنه على حين يقول "الناشى" فى الفقرة الثالثة إن الله سبحانه لا يحدث "كسب الإنسان ولا فعله" مباشرة فإنه يقول فى الفقرة الرابعة "إن البارى لا يُحدِث "كسب الإنسان" مباشرة، ودون أن يذكر "الناشى" هنا "الفعل"، وهو ما قد يعنى ضمنا أنه بينما لا يخلق الله كسب الإنسان، فإنه سبحانه يخلق للإنسان فعله. وفيما يتعلقً بهاتين العبارتين كذلك، فإن الفقرة الثالثة، كما رأينا، إنكار للكسب فى أى صورة من صوره[١٧]، على أن الفقرة الرابعة يمكن أن تتضمَّن تأكيداً للكسب كما يتصوَّره "ضرار"[١٨]. وعلى ذلك، بالنسبة للفقرتين الثالثة والرابعة، واحدة منهما فحسب هى التى يمكن أن تمثِّل الرأى الأصيل "للناشى". لكن أى العبارتين تكون؟ توجد لحسن الحظ إجابة هذا السؤال فى عبارة "لابن حزم" جاء فيها أن "الناشى وافق المعتزلة فى مسألة القدر"[١٩]، وهو ما يعنى أن "الناشى" كان يعتقد أن الله لا يخلق فعل الإنسان ولا يحدثه. وعلى ذلك فإن حذف عبارة "وفعل الإنسان" من الفقرة الرابعة هو خطأ من الناسخ.

من هذا كله نفهم أنه على حين :

١ – استخدم "الناشى" لفظ "الكسب"، فإنه كان يعتقد ، ٢ – أن الله قد زوَّد الإنسان بالقدرة على الفعل .

(١٧) انظر فيما سبق الحواشى أرقام ١- ٦.
(١٨) انظر فيما سبق ص٨٢٥ وما بعدها .
(١٩) مقتبس من نسخة خطية لكتاب ابن حزم "الفصَل.." (11, 144r) بواسطة: Schreiner, "Zur Geschicte des As'aritenthums", p. 89, n. 4. وهذه العبارة محذوفة من النسخ المطبوعة لـ "الفصَل" (القاهرة ١٣١٧- ١٣٢٧هـ المجلد الرابع، ص١٩٤؛ وطبعة القاهرة سنة ١٣٤٧- ١٣٤٨هـ المجلد الرَابع، ص١٤٨).

٣ – وأن الله لم يحرمه من تلك القدرة ، ٤ – وأن الله لم يخلق كسب الإنسان ، ٥ – وأن الله لم يخلق فعل الإنسان. وهكذا يماثل رأيه رأى المعتزلة البغداديين ورأى الآخرين الذين ناقشناهم من قبل[٢٠] ممَنْ يستخدمون لفظ الكسب فقط على أنه وصف لأفعال الإنسان التى تصدر عنه بحرية لكى يشيروا إلى أن الحرية التى يؤدى الإنسان أفعاله بها هى حرية مكتسبة من الله كليةً[٢١] .

القسم الرابع : يتألف من فقرات ثلاث، تقرأ هكذا:

١ – "إن الله إذْ أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال، فهو قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده، وهذا قول "الجبائى" وطوائف من المعتزلة"[٢٢]. فى هذه الفقرة، كما روى الأشعرى، يكرر "الجبائى" غالبا نفس كلمات أستاذه "الشحَّام" وبذلك يلتقى معه فى معارضة "النظَّام" و"أبى الهذيل" وكل المعتزلة الآخرين الذين رُوِى عنهم، كما رأينا من قبل، قولهم: "إن الله لا يوصف بالقدرة على شيء أقدر عليه عباده"[٢٣]. وعلى هذا يمكن أن نستدل أن "الجبائى" كان يعتقد، مثل "الشحَّام" أن الله لا يمكنه أن يحرم الإنسان القدرة على الفعل التى وهبه إيَّاها، دون أن يحرمه كذلك بالضرورة من قدرته الممنوحة له على إرادة الفعل[٢٤]، وهكذا فإن الفعل الذى يريده الإنسان يكون مخلوقا له من الله.

٢ – "قال الجبائى: معنى المكتسب هو الذى يكتسب نفعا أو ضررا أو خيرا أو شرا أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كاكتسابه للأموال وما أشبه ذلك، واكتسابه للمال غيرُه، والمال هو الكسب له فى الحقيقة، وإنْ لم يكن له فعلا"[٢٥]. وإصرار "الجبّائى"،

(٢٠) انظر فيما سبق ص٨٤٢ وما بعدها.
(٢١) انظر فيما سبق ص٩٥٤.
(٢٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص١٩٩.
(٢٣) انظر فيما سبق، ص٨٤٠.
(٢٤) انظر فيما سبق، ص٨٤١.
(٢٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٤٢.

فى هذه الفقرة، على وجوب استخدام لفظ "الاكتساب" فقط بمعنى الحصول على شىء أو امتلاك شىء يكون "خارج" ‹ أى غير › الكاسب نفسه ولا يكون "فعلا" له، إنما يعنى فيما هو واضح تماما، معارضته لاستخدام "الشحّام" للفظ "اكتساب" على أنه وصف للفعل الذى يقوم به الإنسان بما له من قدرة على الفعل منحها الله له. ومع ذلك لا يقول "الجبّائى" هنا شيئا يبين به كيف ينبغى أن يوصف الإنسانُ فى علاقته بفعل كهذا.

٢ – "قال الجبّائى: إن معنى القول فى الله إنه خالق أنه فعل الأشياء **مقدّرة**، وأن الإنسان [بالمثل] إذا فعل أفعالاً مقدَّرة فهو خالق"[٢٦]. ولا يعطى "الجبّائى" سببا لتفسيره الجديد لمعنى اللفظ "خالق" لكننى أعتقد أنه كان لديه سبب لذلك. ومِن الضرورى أن يكون قد استدل عليه بثلاث آيات قرآنية انتظمت فى ذهنه فى شكل دليل على النحو التالى: مع أن القرآن يقول إن الله ﴿ لَمْ يَلِدْ ﴾ . سورة الإخلاص: ٣) فإنه يصف الله بأنه الذى يقول للناس: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ (سورة الحجرات: ١٣) وهذا يقوم فيما يتضح تماما على أساس ما جاء – فى موضع آخر– فى الآية القرآنية: ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ (سورة فاطر: ١١؛ سورة فُصِّلت: ٤٧). وهكذا كان على "الجبَّائى" أن يستدل، تبعا للقرآن، أن الله ‹ تعالى › الذى لا يلد البشر ولادة مباشرة، يُسمَّى خالقا للبشر لأنه لا يولد مولود إلا بعلمه فقط، وهو ما يعنى أن البشر جميعا يولدون جميعا بمقتضى علمه السابق، وإرادته وتقديره. وكان على "الجُبَّائى" أن يحتجّ أيضا، طالما أن الله قد وهب الإنسان القدرة على الفعل بعلم سابق وبإرادة وتقدير، بأنه يجوز أن يُسمَّى الإنسان خالقًا لأفعاله.

(٢٦) المصدر السابق، ص١٩٥؛ ص٥٢٩ وحيث يقول الجبّائى فى ذلك: إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدَّرةً على مقدار ما دبَّرها عليه وذلك هو معنى قولنا فى الله إنه خالق، وكذلك القول فى الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعالٌ مقدرة". (المترجم)

٣ - الكسب عند أهل الإثبات : « المثبتين للصفات »

فى مجموعة أخرى من فقرات كتاب "مقالات الإسلاميين" يتناول الأشعرى طائفة من الناس يسميهم "أهل الإثبات"، وأتباع نظرية الكسب.

تقع هذه المجموعة من الفقرات فى أقسام ثلاثة:

القسم الأول : ويتألَّف من فقرتين، كما يلى:

١ - "كثير من "أهل الإثبات" يقولون إن الإنسان **فاعل** فى الحقيقة بمعنى مكتسب ويمنعون أنه مُحْدِث"[١].

وفى وصفهم للإنسان بأنه "فاعل فى الحقيقة" فإن هؤلاء "الكثير من أهل الإثبات" يتبعُّون "ضرارًا"[٢]، وفى منعهم وصف الإنسان بأنه "مُحدِث" يبينون أنهم يشاركون بذلك فى الرأى الذى يُقال عنه إنه رأى "أهل الإثبات" الذى يذهب إلى أن اللفظ "مُحْدَث" يعنى نفس ما يعنيه اللفظ "مخلوق"[٣]، على حين أنه، طالما أن الإنسان ليس خالقَ أفعاله فلا يكون "مُحْدِثها" أيضا.

٢ - "وبلغنى أنَّ بعضهم أطلق فى الإنسان أنه **"مُحْدِث"** فى الحقيقة بمعنى **"مكتسِب"**[٤].

(١) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٤٠.
(٢) انظر فيما سبق ص٨٤٢.
(٣) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٤١. وفى هذا يقول "الأشعرى": واتفق أهل الإثبات "على أن معنى مخلوق معنى محدَث ومعنى محدَث معنى مخلوق، وهذا هو الحق عندى وإليه أذهب وبه أقول". (المترجم)
(٤) المصدر السابق، ص٥٤٠.

ومن الواضح تماما أن "بعض" أهل الإثبات هؤلاء لم يشاركوا فى الرأى الذى سلَّم به أهل الإثبات، فيما يُقال، وهو أن لفظ "مُحْدَث" يعنى نفس ما يعنيه لفظ "مخلوق"، وذلك بما أنهم احتجوا بأن الانسان أيضا مُحْدِث فى الحقيقة، طالما أنه فاعل فى الحقيقة.

والقسم الثانى : يتألف من فقرات ثلاث، كما يلى:

١ - "فقرة يرد فيها أن "أحمد بن سلمه الكوشانى" الذى يُقَدَّم فى أول الأمر على أنه واحد من بين "الكثيرين من أهل الإثبات[٥]، يُقال عنه بعد ذلك إنه كان من أصحاب "الحسين النَّجار"[٦]، ويُقدَّم على أنه كان على النقيض مِمنْ وصفوا الإنسان بأنه "فاعل فى الحقيقة" يميلُ إلى القول بأن الإنسان فاعل بمعنى مكتسِب[٧]، وبما أنه من المعروف أن "النَّجَار" أنكر فحسب كون الإنسان "فاعلا فى الحقيقية" ولم ينكر أنه "فاعل"[٨]، فيمكننا افتراض أن "الكوشانى" مال فقط إلى القول بأن الإنسان فاعل فى الحقيقة.

٢ - "ومن "أهل الإثبات" من يقول إن الله "**يفعل**" فى الحقيقة بمعنى "**يخلق**" وأن الإنسان لا يفعل فى الحقيقة وإنما يكتسب فى التحقيق، لأنه لا يفعل إلاَّ مَن يخلق، إذ كان معنى "**فاعل**" فى اللغة معنى "**خالق**"، ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه"[٩].

وما تتضمنه عباره هؤلاء "البعض" من أهل الإثبات من أن "الإنسان لا يفعل فى الحقيقة" هو أنهم، مثل "النجَّار"، يصفون الإنسان ببساطة بأنه "فاعل" لكنهم لا يصفونه بأنه "فاعل فى الحقيقة"[١٠].

(٥) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٦) المصدر السابق، ص٥٤١.
(٧) المصدر السابق، ص٥٤٠.
(٨) انظر فيما سبق، ص٨٣٧.
(٩) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٤١.
(١٠) المصدر السابق، ص٤٠٨.

وبما أن أحد الفروق الثلاثة بين "ضرار" و"النجَّار" فى تصورهما للكسب هى، كما رأينا، أن "ضرارًا" قد مَدَّ من كسب الإنسان لفعله ليشمل الأفعال المتولِّدة على حين أن "النجَّار" أنكر ذلك(١١)، فإن هذه الرواية تبيِّن أن كل "أهل الإثبات" قد وافقوا "النجَّار" فى هذا الجانب من نظرية الكسب.

والقسم الثالث : يتألَّف من فقرتين، كمايلى:

١ - "وقال "أهل الحق والإثبات" إن البارى قادر على أن يخلق إيمانا يكون عباده به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين وكسبًا يكونون به مكتسبين وطاعة يكونون بها مطيعين ومعصية يكونون بها عاصين"(١٢).

٢ - "وأنكر أكثر أهل الإثبات أن يكون البارى موصوفا بالقدرة على أن يضطر عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين وكفر يكونون به كافرين وعدل يكونون به عادلين وجور يكونون به جائرين"(١٣).

ومن الواجب ملاحظة أن التقابل بين "أهل الحق والإثبات" و"أكثر أهل الإثبات" يتعلَّق فقط بمسألة ما إذا كان الله تعالى قادرا على أن يجبر عباده على أمور الإيمان والكفر والعدل والجور، وهو ما يتضمَّن على هذا أنه فيما يتعلق بأى فعل إنسانى لا يكون أمرًا من أمور الدين أو أمور الأخلاق، فإن "أهل الإثبات" متفقون جميعا مع "أهل الحق والإثبات" على أن البارئ قادر على أن يخلق .. كسبًا يكون به الناس مكتسبين"، أى أنهم يتابعون "النَّجار" فى الاعتقاد بأن فعل الاكتساب عند الإنسان هو فعل مخلوق بواسطة الله.

من هذا كله يمكننا أن نفهم أن "أهل الإثبات" الذين يندرجون جميعا ضمن القائلين بسبق التقدير الإلهى predestinarians(١٤)، قد تبَنُّوا نظرية الكسب كما صاغها

(١١) انظر فيما سبق ص٨٣٩ ؛ ص٩٥٨- ٩٥٩.

(١٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٥١.

(١٣) المصدر السابق، ص٥٥٢. ويمكن تفسير اللفظ "أكثر" المقيَّد هنا على أنه: قد وُجِد من بين أهل الإثبات مَن قال بآراء أخرى حول قدرة الله على فعل الكفر والجور. (انظر: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٥٤).

(١٤) Watt, Free Will, p. 112.

"ضِرار" و"النجَّار"، كثير منهم يتابع "ضرارا" وبعضهم يتابع "النجَّار"، على الرغم من أنهم فيما يتعلق بالأفعال المتولِّدة تابعوا "النجَّار" جميعًا.

هذه ، إذن، هى قصة الكسب السابقة على زمن الأشعرى. وقد استمر الاستخدام الأصلى للكسب بما هو وصفٌ للفعل الإنسانى الحرّ عند "المعتزلة البغداديين" وعند جماعة من "الزيدية" وعند "الناشى"، وتابع نظرية "الشحَّام" فى الكسب تلميذه "الجبّائى"، الذى لم يستخدم، على أية حال، لفظ الكسب. ووجَدت نظريتا "ضرار" و"النجَّار" – على وجه الخصوص – فى الكسب أتباعًا لهما بين أولئك القائلين بسبق التقدير الإلهى المعروفين بـ"أهل الإثبات".

(ب) الكسب عند الأشعرى والباقلانى والجوينى

وصفنا كما سبق نظرية الكسب عند القائلين بالاختيار والقائلين بالجبر معا فى بدايات القرن التاسع، عندما كان "الأشعرى" لا يزال معتزليا وتلميذاً "للجبّائى". وفى سنة ٩١٢م عندما انشق "الأشعرى" عن المعتزلة وانتظمَ فى صفوف أهل السُّنة قبِل عقيدتهمَ فى سبق التقدير الإلهى **predestination** تبنَّى مثل البعض منهم نظرية الكسب أيضا. ويمكننا فهم تصوره لنظرية الكسب من عرضه لها فى مؤلفاته.

ففى كتابه "اللَّمع" يبدأ مناقشته لمشكلة "القَدَر" بالسؤال الآتى:

"لِم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى"[١]؟، هكذا يقدِّم لفظُ "الكسب" الذى يستخدمه هنا بمعنى "الفعل" الإنسانى، على أنه لفظ معروف من قبل على نطاق واسع وليس فى حاجة إلى تفسير[٢]. وكذلك الشأن أيضا وهو يقدِّم فى كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" لفظ الكسب باعتباره لفظا معروفا حق المعرفة فيقول إنه "لا يجوز أن يكون فى سلطان الله عزّ وجلّ من اكتساب العباد مالا يريده"[٣]، وهو ما يعنى أن كل اكتساب للناس مخلوق لله ‹تعالى›، إذْ، تبعا للأشعرى نفسه، تعنى الآية القرآنية ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ (سورة هود : ١٠٧، وسورة البروج : ١٦) أن الله هو الخالق لما يشاء[٤].

(١) الأشعرى: "كتاب اللمّع"، ص٣٧.

(٢) يورد الأشعرى فى كتاب "اللمّع" من قبل(٤٧) لفظ "اكتساب" دون أن يفسِّره. والمؤلف هنا يشير إلى عبارة "الأشعرى" التى يقول فيها: "إنْ أحدثَ الله تعالى فى غيره كتابة ضرورة كان ذلك الغير كاتبا باضطرار. وكذلك إنْ كانت الكتابة كسبا كان ذلك الغير كاتبا باكتساب". (المترجم)

(٣) الأشعرى: "الإبانة عن أصول الديانة"، ص٦٣.

(٤) المصدر السابق، ص٢؛ و"اللمُّع"، ص٢٤.

وفيما بعد يُفسِّر "الأشعرى"، فى جوابه على أحد السائلين ، ما يعنيه بالأكساب بأنها الأفعال أو الحركات المكتسبة باعتبارها متميِّزة عن الحركات الضرورية، مصوِّرا الأفعال السابقة ‹المكتسبة› بأنها مثل حركات الإنسان "فى ذهابه ومجيئه وإقباله وإدباره" ومصوِّرًا الأخيرة ‹الضرورية› بحركات مثل "حركة المرتعش من الفالج والمرتعد من الحمّى"(٥). وفى تمييزه بين هذين النوعين من الحركات ، يقول: "يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك"(٦) . وهى عبارة مماثلة لعبارة القائلين بحرية الإرادة فيما يتعلق باعتقادهم بالحرية المطلقة للفعل الإنسانى التى يذكرون فيها إن الإنسان "يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومَنْ أنكره فقد أنكر الضرورة"، أى أن أفعاله الإرادية هى مما يكون فى مقدوره(٧).

وفى مجموعتين من الفقرات يصف "الأشعرى" كيف يكتسب الإنسان أفعاله المخلوقة بواسطة الله ‹تعالى›.

فى المجموعة الأولى، وهو يستخدم اللفظين "قُدرة وقوة" يورد العبارات التالية :

أولا، يكون "المكتسب مكتسباً للشىء لأنه وقع **بقدرة له** عليه" [محْدَثَة](٨).

وثانيًا، إن "حقيقة الكسب أن الشىء وقع من المُكتَسِب له بقوة" [محدَثة](٩).

وثالثًا، "وقوع الفعل الذى هو كسب.. لا فاعل له على حقيقته إلاّ الله تعالى، ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخترعه إلا الله تعالى"(١٠). والقسم الأول من هذه العبارة ، فيما هو واضح تماما ، يتعارض مع قول "ضرار" إن الإنسان فاعل فى الحقيقة(١١).

(٥) الأشعرى: "اللمع"، ص٤١ .
(٦) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٧) انظر فيما سبق ص ٧٨٣ .
(٨) الأشعرى : "اللمع"، ص٤٠ .
(٩) المصدر السابق، ص٤٢ .
(١٠) المصدر السابق، ص٣٩ .
(١١) انظر فيما سبق ص٨٣٥ .

ورابعًا: "فهل اكتسب الإنسان الشيء على حقيقته؟ .. هذا خطأ . اكتسب.. معناه أنه <اكتسبه>.. بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته بل الذى فعله على حقيقته هو رب العالمين"(١٢).

وخامسًا: "وجب إذا أقدرنا الله تعالى على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسبا لنا"(١٣).

وفى المجموعة الثانية من الفقرات، والتى يستخدم "الأشعرى" فيها لفظى "القدرة" و"الاستطاعة" يسوق بالتبادل العبارات التالية:

أولا: "الإنسان يستطيع باستطاعة هى غيره"(١٤). وفى هذا معارضة مباشرة لرأى "ضرار" فى أن الاستطاعة هى بعض جسم الإنسان القادر على الفعل(١٥).

وثانيًا: "الاستطاعة يستحيل تقدمها للفعل"(١٦) لكن "الفعل يحدث مع الاستطاعة فى حال حدوثها"(١٧). وهذا يعارض رأى "ضرار"(١٨) ويتفق مع رأى "النجّار"(١٩).

وثالثا: "القدرة لا تبقى(٢٠). وهذا أيضا، فى معارضة لرأى "ضرار"(٢١) واتفاق مع رأى "النجّار"(٢٢).

ورابعًا: "إنكاره للرأى القائل "إن القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى ضده"(٢٣)، والسبب فى هذا هو أن تعبير "القدرة على الشيء"، تمشيًا مع إنكاره للإرادة الحرّة ،

(١٢) الأشعرى: "اللُّمع"، ص٤٠ .
(١٣) المصدر السابق، ص٤٣. «وقد أكملنا النص هنا زيادة فى الإيضاح - المترجم» .
(١٤) المصدر السابق، ص٥٤ .
(١٥) انظر فيما سبق ص ٨٣٥ .
(١٦) الأشعرى: "اللمع" ، ص٥٤ .
(١٧) المصدر السابق، ص٥٦ .
(١٨) انظر فيما سبق ص ٨٣٥ .
(١٩) نظر فيما سبق ص ٨٣٧ .
(٢٠) الأشعرى : "اللمع"، ص٥٥ .
(٢١) انظر فيما سبق ص ٨٣٥ .
(٢٢) انظر فيما سبق ص ٨٣٧ .
(٢٣) الأشعرى: "اللّمع" ، ص ٥٥ .

يعنى عنده القدرة التى يجب أن يُحدث بها الإنسان الشىء الذى من أجله خلق الله تلك القدرة فيه والتى لا يمكنه أن يحدث بها أى شىء آخر[٢٤]، طالما أنه ينكر الرأى القائل إن "القدرة على شىء" هى أيضا قدرة "على ضده". هذا الإنكار معارض لرأى المعتزلة الذى يزعمون ، تمشياً مع اعتقادهم بحرية الإرادة الإنسانية، وعلى نحو ما استشهد "الأشعرى" بقولهم فى"مقالات الإسلاميين" إن " الاستطاعة قدرة [على الفعل] وعلى ضده، وهى غير موجبة للفعل"، أى أنه يمكن للإنسان باستطاعته أو بقدرته أن يُحدث باختياره الأفعال أو ضدها[٢٥].

وخامساً: إنكاره للرأى القائل بأنه يمكن "أن تكون قدرة واحدة على إرادتين وعلى حركتين أو على مِثْلَيْن"[٢٦]. والسبب الذى يقدمه "الأشعرى" لذلك هو أنَّ "القدرة لا تكون قدرة إلا على ما يوجد معها فى **محلها**"[٢٧]. والمقصود بهذه العبارة هنا هو أن القدرة المخلوقة فى الإنسان يمكن أن تكتسب فقط حركة يخلقها الله فى بدن الإنسان، عندما يكون نفس البدن هو محلٌ للقدرة التى تكتسب الحركة وللحركة المكتسَبة على السواء، لكن كون تلك القدرة المخلوقة فى الإنسان لاتستطيع أن تكتسب حركة من الحركات التى نسميها اصطلاحا "فِعلا متولّدا"، أى حركة متولِّدة عن الإنسان فى شىء ما خارج بدنه، وأن يكون معنى هذا إنكارَ تطبيق نظرية الكسب على الأفعال المتولِّدة فهو ما يظهر من العبارة التالية "للبغدادى" فى كتابه "أصول الدين": "وقال أصحابنا [أى الأشعرية] إن جميع ما سمَّته القدَرية متولِّداً <هو> من فعل الله عزَّ وجل. ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلا فى غير محل قدرته. لأنه يجوز أن يمدَّ الإنسان وتر قوسه ويرسل السهمَ من يده فلا يخلق الله تعالى فى السهم ذهاباً. وليس الإنسان

(٢٤) وفى ذلك يقول "الأشعرى" فى كتابه "اللُمع" (الموضع السابق) : "لأنّ من شرط القدرة المحدثة أن يكون فى وجودها وجود مقدورها؛ لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولا مقدور ، لجاز وجود وقتين وأكثر من ذلك، إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر، ولو كان هذا هكذا لجاز وجودها الأبد وهو فاعل غير فاعل على وجه من الوجوه". (المترجم)

(٢٥) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص ٢٣٠؛ وانظر: Metaph. 1x, 5, 1048a, 7- 15.

(٢٦) الأشعرى: "اللّمع"، ص٥٦.

(٢٧) المصدر السابق، نفس الموضع .

مكتسبا. وإنما يصح منَ الإنسان اكتساب فعله فى محل قدرته"[٢٨]. هكذا تأتى هذه العبارة موافقة أيضا لـ"لنجَّار"[٢٩] ومعارضة لـ"ضرار"[٣٠].

من هذا كله نفهم أن تصوّر "الأشعرى" للكسب يتفق كلية مع تصوّر "النجار"، حتى إن الأشعرى ، برغم استخدامه لعبارات من قبيل: إنه "يكون المكتسب مكتسبًا للشى لأنه وقع بقدرة له عليه"[٣١]، يرى أنّ الله هو الذى يُحدِث للإنسان زمن خَلْق الشىء قدرةً على الاكتساب كما يحدث له فعل الاكتساب. وهكذا يقول فى كتابه "مقالات الإسلاميين": "فأما أنا فأقول إن كُلَّ ما وُصف بالقُدرة على أن يخلقه ‹تعالى› كسبًا لعباده فهو قادرٌ أن يضطرهم إليه"[٣٢]، وهو ما يعنى أن **"الكسب"**، أى الشىء المكتَسَب، مفروض على الناس من الله، وعلى ذلك فليس لفعل الاكتساب تأثير على الشىء المكتَسَب، ويترتَّب على ذلك أيضا أن فعل الاكتساب ذاته مخلوق لله ‹تعالى› . وهكذا فإن "ابن رشد"، وهو يشير إلى التصوّر الأشعرى للكسب، يصفه على النحو التالى :

١ – "إن للإنسان **كسبًا**"، وأن المكتسب به والكسب[٣٣] مخلوقان لله تعالى"[٣٤].

٢ – و "إن الإنسان ليس له **"اكتساب"** ولا له "فِعْل" مؤثر فى الموجودات[٣٥]، وهو ما يعنى به أن المكتسب به والكسب (أى الشىء المكتسَب) مخلوقان لله[٣٦].

(٢٨) البغدادى: "أصول الدين"، ص١٣٨؛ "الفَرق بين الفِرق"، ص ٣٢٨.
(٢٩) انظر فيما سبق ص ٨٣٧ وما بعدها .
(٣٠) انظر فيما سبق ص ٨٣٥ وما بعدها .
(٣١) الأشعرى: "اللُّمع"، ص٤٠.
(٣٢) الأشعرى: "مقالات الإسلاميين"، ص٥٥٢ .
(٣٣) قرأها المؤلِّف "المُكْسِب" وكتبها هكذا (al- Muksib), (p. 687) وهى قراءة غير صحيحة. ويُظهر سياق النصّ أن المقصود هنا هو "الكَسْب" بمعنى "الشىء" المكتَسَب. (المترجم)
(٣٤) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص١٠٥ .
(٣٥) ابن رشد : "تهافت التهافت"، ص١٥٨.
(٣٦) انظر الاقتباس من "ابن رشد" فى الحاشية رقم (٦٥) التالية.

رأى "الأشعرى" هذا فى الكسب، وكما عَبَّر هو نفسه عنه فى كتابه "اللّمع" يعرضه "الجوينى" ، بعد ذلك، فى كتابه "الإرشاد" على أنه مذهب "أهل الحق"(٣٧).

يفتتح "الجوينى" مناقشته بالعبارة القائلة : "إن الحوادث كلها حدثت "بقدرة" الله تعالى ، ولا فَرق بين ما تعلَّقت العباد به وبين ما تفرَّد الربّ بالاقتدار عليه"(٣٨). وعلى ذلك فإن "الحوادث .. التى تفرَّد الرب بالاقتدار عليها" يشير "الجوينى" إليها على أنها مثل "حركة ضرورية"(٣٩)، ويصوّرها برعشة اليد(٤٠)، ويشير إلى "الأشياء الحادثة .. التى تعلّقت بقدرة العباد" على أنها مثل الحركة التى "اختارها الإنسان واكتسبها"(٤١)، ويمثلها بحركة اليد إذا حرّكها الإنسان قصدًا(٤٢). ويسوق الجوينى"، فى أثناء مناقشته ، العبارة القائلة "إن العبد قادر على كسبه"(٤٣) وأن معرفة الإنسان بالفرق بين رعشة اليد والحركة الإرادية لها، أى التفرقة بين حالتى الاضطرار والاختيار "معلومة على الضرورة"(٤٤)، والإنسان يعرف ذلك بداهة"(٤٥).

وهذا كله يعكس بوضوح تمامًا ما ورد فى كتاب "اللُّمع" للأشعرى.

وأيضاً، على نحو مايفعل "الأشعرى" فى اللمّع، يورد "الجوينى" العبارات التالية عن القُدرة على الكسب:

أولا: "يستحيل رجوع التفرقة [بين الحركة الإنسانية الضرورية والحركة الإنسانية الاختيارية] إلى نفس الفاعل من غير مزيد"(٤٦)، ويستمر مفسِّرًا عبارته

(٣٧) الجوينى: "الإرشاد"، ص١٠٦.
(٣٨) المصدر السابق ، نفس الموضع.
(٣٩) المصدر السابق، ص١٢٢.
(٤٠) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٤١) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٤٢) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٤٣) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٤٤) المصدر السابق، نفس الموضع .
(٤٥) المصدر السابق، نفس الموضع.
(٤٦) المصدر السابق، ص ١٢٢.

هذه فيقـــول إن ذلك الشيء المزيد "قـــدرةٌ" مخلوقة فيمن تظهــر الحركة على يديه وهى غيره"[٤٧].

وثانيًا : "القدرة الحادثة.. غير باقية"[٤٨].

وثالثًا : "القـدرة الحادثة لا تتقــدَّم على مقــدورها"[٤٩]، وأيضـا: "الاستطاعة تقارن الفعل"[٥٠].

ورابعًا : "القُدرة الحادثة لا تتعلَّق إلا بمقدور واحد"[٥١]، مما يعنى أنها لا تتعلق بـ"المتضادات"[٥٢].

وخامسًا : "القدرة الحادثة لا تتعلَّق إلا بقائم بـ"محلِّها" وما يقع مباينا لمحل القدرة [الحادثة] فلا يكون مقدورًا بها بل يقع فعلا للبارى تعالى من غير اقتدار العبد عليه"[٥٣]. هذه العبارة هى نفس ما سبق أن اقتبسناه من كتاب "اللّمع" للأشعرى[٥٤]، الذى فَسَّرته بأنه يعنى إنكار تطبيق نظرية الكسب على الأفعال المتولِّدة[٥٥].

لكل هذا يتضحّ أنه، على حين أن "ضرارا" و"النجّار" و"الأشعرى" يستخدمون جميعا نفس الصيغة، أى أن أفعال العباد مخلوقة لله ومكتسبه للعباد، توجد هناك فروق بين استخدامها عند "ضرار" واستخدامها عند "النجّار"، ويتابع "الأشعرى" استخدام "النجار". وفى ضوء هذا، عندما يقول "البغدادى" عن "ضرار" إنه "وافق

(٤٧) المصدر السابق ، ص ١٢٣؛ وانظر ص ١٢٢.
(٤٨) الجوينى : "الإرشاد" ، ص١٢٣ ؛ الأشعرى: "اللّمع"، (١٢٥).
(٤٩) الجوينى : "الإرشاد" ، ص١٢٤ .
(٥٠) المصدر السابق، ص١٢٥؛ وانظر أيضا: الأشعرى : "اللمُّع"، (١٢٣ – ١٢٤)، (١٢٨).
– وفى ذلك يقول "الأشعرى" عن الاستطاعة: إنه يستحيل تقدّمها للفعل " وإنه "إذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع الاستطاعة فى حال حدوثها" و"إن الاستطاعة مع الفعل للفعل". (المترجم)
(٥١) الجوينى: "الإرشاد، ص١٢٧ .
(٥٢) المصدر السابق، نفس الموضع ، وانظر : الأشعرى: "اللّمع"، (١٢٦).
(٥٣) الجوينى: الإرشاد"، ص١٣١.
(٥٤) الأشعرى: "اللمّع"، ص ٥٦ .
(٥٥) انظر فيما سبق ص ٨٥٥ – ٨٥٧ .

أصحابنا [أى الأشعرية] في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأكسابٌ للعباد"(٥٦)، فهذه العبارة يجب أن تؤخذ بمعنى أنه حتى الأشعرية، مع اختلافهم في تصوّر الكسب، يوافقون على استخدام هذه الصيغة طالما أنها تُعبِّر عن معارضتهم الشائعة لإنكار المعتزلة أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله. وكذلك أيضا، على نحو أكثر وضوحا، وتتمةً للعبارة التى يقول "البغدادى" فيها إن "ضرارًا" يوافق الأشاعرة كذلك في "ابطال القول بالتولّد"(٥٧) [الذى صرَّح به "برغوث" من قبل]، يتضح تمامًا أنه، مع أن "ضرارًا" والأشاعرة يختلفون حول أصل الأفعال المتولِّدة(٥٨)، فهم يتفقون في معارضتهم "لبرغوث"، الذى تكون الأفعال المتولِّدة عنده هى أفعال الله بالضرورة. ومهما يكن من شيء، فسوف يلاحظ في حالة "النجَّار" أن "البغدادى" لا يثبت الصيغة العامة للكسب؛ لكنه بالأحرى يقول، على وجه الخصوص، إن أتباع "النجَّار" قد وافقوا "أصحابنا" في أن "الله تعالى خالق أكساب العباد"(٥٩)، أى أن الله تعالى هو خالق "أفعال الكسب" و"الأفعال المكتسبة".

إن "الأشعرى"، وهو معتزلى سابق مثله مثل "ضرار" و "النجَّار" اللذين كانا في السابق معتزليين أيضا، كان يستهدف مباشرة بتبنيه لنظرية الكسب إنكار المعتزلة لكون أفعال العباد مخلوقة لله. وهكذا نجد أن المعتزلة هم مَنْ كان يعنيهم "الأشعرى" بسؤاله في كتاب "اللّمع": "لم زعمتهم أنّ أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟"(٦٠) وهو الذى يفتتح به مناقشته لمسأله القَدَر. لكنه وهو يتمثَّل رأى "المجبِّرة" compulsionists(٦١)، يؤكد على أنحاء متعددة، في كتابه "اللمع"، رأيه في أن الكسب يرجع إلى قدرةٍ في

(٥٦) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص٢٠١.
(٥٧) المصدر السابق، نفس الموضع. وقد أثبت "البغدادى" رأى "برغوث" المتميِّز عن رأى "النجار" وعن رأى الأشاعرة كذلك، فبيَّن أنه زعم أن المتولّدات هى "فعل الله تعالى بإيجاب الطبع، على معنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعا يذهب إذا وقع، وطبع الحيوان طبعا يألم إذا ضُرب. وقال "النجَّار" في المتولدات بمثل قول أصحابنا فيها إنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذى سموه مولِّدا" ("الفرق بين الفرق"، ص١٩٧). (المترجم)
(٥٨) انظر عن "ضرار"، فيما سبق ص ٨٣٥ وعن "الأشعرى"، ص٨٥٧.
(٥٩) البغدادى: "الفَرق بين الفرق"، ص ١٩٥.
(٦٠) الأشعرى: "اللمَع"، (٨٢)
(٦١) يتضح أن "الأشعرى" كان على دراية برأى الجبرية من إشارته إلى "الجبر" عند "جَهْم" ("مقالات الإسلاميين"، ص٤١) وإلى "المجبِّرة" ("مقالات الإسلاميين"، ص٤٢٠)؛ وانظر فيما سبق ص ٧٧٥.

الإنسان، من ذلك مثلا ما ورد فى الفقرات المقتبسة من قبل[٦٢] : "يكون المكتسب مكتسباً للشىء لأنه وقع بقدرة له عليه" و"حقيقة الكسب أن الشىء وقع من المكتسب له بقوة" [محدثة]. هكذا أيضا كان "الجوينى" وهو يعرض لنظرية الكسب عند "الأشعرى"، فبينما كان يعارضها على الدوام برأى المعتزلة، فإنه يُبيّن أن نظرية الأشعرى يجب أن تعارض برأى "الجبرية"[٦٣]، أى أولئك الذين ينكرون أن يكون للإنسان أى قدرة على الفعل. و"الأشعرى" ، على أية حال، لا يُفسِّر لنا فى أى موضع من كتبه ما كان يقصده بدقة من تلك "القدرة" على الكسب التى يمتلكها الإنسان، عندما كان يقول عن الكسب صراحة إن الله "قادر أن يضطرهم ‹ أى العباد › إليه"[٦٤].

وكما كان متوقعًا، تثير هذه العبارة الأخيرة اعتراضًا مؤداه أنَّ قدرة على اكتساب فعل من الأفعال تكون مخلوقة لله، لا يقدر الإنسان أن يكتسب بها ذلك الفعل ولا أن يُحدثه لا يمكن بأى معنى من المعانى أن توصف بأنها قدرة مملوكة للإنسان .

هذا الاعتراض يثبته "الجوينى" فى هيئة إشكال موجَّه إلى من يقولون بالكسب ، وذلك على النحو التالى: "ما اعتقدتموه من كون العبد مكتسبا" غيرُ معقول"، فإن القُدرة إذا لم تؤثر "فى مقدورها" ولم يقع المقدور بها ، فلا معنى لتعلق القدرة"[٦٥]. وبالمثل يروى "البغدادى" أن القدرية زعمت أن الكسب الذى يقول به أهل السُّنة "غير معقول لهم"[٦٦]. وهكذا يحتجُّ "ابن رشد" ضد تصور الكسب الأشعرى على النحو التالى: وهذا ‹أى الكسب› لا معنى له، فإذا كان **"الاكتساب"** [أى فعل الكسب] و"المكتَسَب" مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه"[٦٧].

من الضرورى أن يكون هذا النوع من الاعتراض على نظرية الكسب على نحو ما تصوَّرها "الأشعرى" هو الذى دفع "الباقلانى"، وهو أشعرى المذهب، إلى مراجعة نظرية الكسب.

(٦٢) انظر فيما سبق ص ٨٥٤ .
(٦٣) الجوينى: "الإرشاد"، ص١٢٢ .
(٦٤) انظر فيما سبق ص ٨٥٧ الحاشية رقم ٣٢ .
(٦٥) الجوينى: "الإرشاد"، ص١١٨ .
(٦٦) البغدادى" أصول الدين" ، ص ١٣٣.
(٦٧) ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص١٠٥ .

فبينما يعترف مع القائلين بالكسب بأن أفعال الإنسان مخلوقة لله، يحاول أن يُبين كيف أن الكسب قدرة فى الإنسان وأنها ليست بلا تأثير على أفعاله. ويقول، بالفعل، إنه يجب التمييز فى كل فعل إنسانى بين الموضوع العام للفعل generic وبين أشكاله النوعية التى يمكن أن يتخذها على أى وجه من وجوهه والتى يشير إليها بأنها "حال" mode للفعل. وعلى هذا فإن فعل الحركة ، مثلا، يمكن أن يتخذ فى تحققه حال القيام أو القعود أو المشى أو سجود المرء فى الصلاة. ويزعم "الباقلانى"، أيضا، أنه على حين أن الموضوع العام للفعل ، مثل الحركة ذاتها، مخلوق لله مباشرة، فإن الحال التى تظهر عليه تلك الحركة، مثل القعود أو القيام أو المشىء أو السجود فى الصلاة ، ليس مخلوقًا لله؛ لكنه مكتسب بقدرة الإنسان(٦٨). ويعيد "الرازى" فى كتابه "مُحصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين" عرضَ رأى "الباقلانى" هذا باختصار على النحو التالى: "وزعم القاضى [أبو بكر الباقلانى] أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد"(٦٩). وعلى حين لا تؤثر قدرة الإنسان فى وجود الفعل ، هكذا، فإنها تؤثر فى حال وجوده. وهكذا أدخل "الباقلانى" عنصر الحرية فى الفعل الإنسانى.

(٦٨) الشهرستانى: "نهاية الإقدام فى علم الكلام"، ص٧٣- ٧٥؛ وأيضا "الملل والنحل"، ص ٦٩ - ٧٠ .
ويمكننا أن نفهم رأى "الباقلانى" على نحو أكثر وضوحا مما يعرضه "الشهرستانى" فى قوله عنه إنه "قد قام الدليل على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد. لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل ها هنا وجوه أخرى وراء الحدوث من كون الجوهر جوهراً متحيِّزاً قابلاً للعرض ومنْ كون العرض عرضًا ولونا وسوادا وغير ذلك، وهذه أحوال عند مثبتى الأحوال. قال : فجهة كون الفعلَ حاصلا بالقُدرة الحادثة أو تحتها نسبةٌ خاصة يُسمَّى ذلك كسبا وذلك هو أثر القدرة الحادثة . قال : فإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة فى حال **هو الحدوث والوجود** أو فى وجه من وجوه الفعل فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة فى حال هو صفة للحادث أو فى وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلا على هيئة مخصوصة. وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقا ومن العَرض مطلقا غيرٌ والمفهوم من القيام والقعود غيرٌ. وهما حالتان متمايزتان: فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قيامًا. ومن المعلوم أن الإنسان يفرِّق فرقا ضروريا بين قولنا أوجد وبين قولنا صلَّى وصام وقعد وقام؛ وكما لا يجوز أن يُضاف إلى البارى تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن يُضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى البارى تعالى. فأثبت القاضى تأثيرا للقدرة الحادثة ، وأثرها هى الحالة الخاصة ، وهى : جهة من جهات الفعل حصلت من تعلَّق القدرة الحادثة بالفعْل، وتلك الجهة هى المتعيِّنة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب ، فإن **الوجود من حيث هو وجود** لا يُستحَق عليه ثواب وعقاب خصوصا على أصل المعتزلة". ("الملل والنحل"، ص ٦٩، ٩٧٠ . (المترجم)
(٦٩) الرازى، فخر الدين: "مُحصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، ص١٤٠.

هذا التفسير لإمكانية التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرَّة وبين قدرة الله يذكرنا بمحاولة "كريسبوس" Chrysippus فى استخدامه لمثال حركة العجلة أو المخروط أو الأسطوانة التى تنتج عن دفع الإنسان وذلك لتفسير كيف أن الحركة adsensio" "assennt" (συγκατάθεσς)[٧٠]، هى الفعل الحرّ للإنسان على الرغم من كونها ناتجة عن علة سابقة عليها ."فكريسبوس"، يقول إن حركة العجلة أو المخروط أو الأسطوانة هى معلولة "بلاشك للإنسان الذى دفعها، لكن الشكل المخصوص للدوران المفترض فى الحركة ليس معلولاً للإنسان الذى دفعها بل بالأحرى لقوة مخصوصة (υτ) **ولطبيعة** الشىء المتحرك. هكذا أيضا، يحتج بأن "الشىء الذى ينفذ إلى إدراكنا الحسى من شأنه أن يحفر ويطبع، حيثما كان، صورته فى أنفسنا، لكن حركتنا تكون فى مقدورنا"[٧١][٧٢]. وهذا هو على وجه الدقة التفسير الذى يقدّمه "الباقلانى" هنا: الله يخلق الحركة فى الإنسان مباشرة ، غير أن الإنسان يُحدّد بقدرته الخاصة الشكل الذى ينبغى أن تكون عليه الحركة[٧٢أ].

(٧٠) انظر المقدمة التى كتبها "يون" Yon لنشرته لكتاب "شيشرون":
Cicero's "De fato", 1933, p. xxv111, n. 3.

(٧١) Cicero, De fato, 17, 39 - 19, 43.

(٧٢) هذا المثال التوضيحى الذى يضربه "كريسبوس" يشير به إلى تآزر العلل المسبِّبة للمعلولات وإلى إمكان التوفيق بين "القدر" وبين الحرية الإنسانية وإلى أن أفعال الإنسان وإن كانت خاضعة "للقضاء" إلا أنها حاصلة عن الكسب والاختيار وأنّ بمقدور الإنسان الامتناع عن الفعل قبل حصوله. ولذلك يُعبِّر "كريسبوس" عن فرق بين نوعين من العلل: "علل أصلية" أو كاملة تعبِّر عن طبيعة الشىء ، و"علل مساعدة" أو قريبة تعبِّر عن الفعل الذى ينصب على الشىء من خارجه. والعلل المساعدة هى العلل السابقة على العلل الأصلية. فالمخروط والأسطوانة لا يتحركان إلا إذا كان لحركتهما علة : وهى علة مساعدة للحركة وسابقة عليها. لكن لم لا يتحرك المخروط والأسطونة على صورة واحدة ؟ السبب فى ذلك أن لكل منهما طبيعة تخصّه وشكل يخصّه.. فالدافع الخارجى، الذى هو علّة مساعدة ، لا يكفى وحده لتفسير دوران الأسطوانة على هذا النحو المخصوص، بل علّة ذلك شكل الأسطوانة: وشكلها بالنسبة لدورانها هو العلّة الكاملة . (يُراجع فى ذلك: عثمان أمين "الفلسفة الرواقية"، ص١٦٧ – ١٧١ . مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧١). (المترجم)

(٧٢أ) انظر: Ludwig Stein, 'Antike und mittelalterliche Verläufer des occasionalismus", Arch. f.Gesch.d Philos., n.5, 2 : 205 - 221 91889), حيث يربط بين رأى "كريسبوس" وبين نظرية الكسب كما تصورها "الأشعرى".

وجدت مراجعة "الباقلاني" لتصور الكسب عند "الأشعري" أتباعا لها بالضرورة بين البعض من الأشاعرة ، لأن "الجويني" يعرض هذا التصور من جديد، ودون أن يذكر اسم "الباقلاني"، على اعتبار أنه رأى قال به بعض "أئمتنا"[(٧٣)]. وعلى أية حال، فإن "الجويني" يرفض هذا التصور الأشعرى للكسب وينهى رفضه بعبارة يقول فيها إن قبول هذا التصور "حَيْدٌ عن السداد وتطريق لدواعى الفساد إلى أصول الاعتقاد"[(٧٤)]. ويجتهد "الجويني" ، برفضه مراجعة "الباقلاني" لتصور الأشعرى، فى حلّ المعضلة التى أدت بـ"الباقلانى" إلى مراجعته هذه. وإذ يعيد "الجوينى" تأكيد رَأى "الأشعرى" بأن "القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها أصلاً" يُبَرِّرُ استخدام لفظ "القدرة" محتجًا على النحو التالى: و"ليس من شرط تعلّق الصفة أن تؤثر فى متعلّقها إذْ العلم معقول تعلّقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه، وكذلك الإرادة المتعلِّقة بفعل العبد لا تؤثر فى متعلِّقها"[(٧٥)]. ما يقصده "الجوينى" يمكن تحديده على النحو التالى: "يستخدم الأشعرى" لفظ "القُدرة" هنا لا بمعنى القدرة على الكسب بل بمعنى القدرة على إرادة الاكتساب، والإرادة فى تعلقها بموضوعها هى مثل العلم فى تعلقه بموضوعه. وكذلك ، عندما يخلق الله فى الإنسان علمًا بشىء ما موجود فذلك يعنى أن نفس خلق العِلم يتضمَّن امتلاكه لذلك الشىء الموجود بما هو موضوعه (أى موضوع العلم) ، حتى إنه لا يكون للعلم نفسه تأثير سواء على وجود الشىء أو على امتلاكه بما هو موضوع له. وكذلك أيضا، عندما يخلق الله فى الإنسان قدرة على إرادة اكتساب شىء خلقه اللهُ تعالى، فإن ذلك يعنى أن نفس خلق القدرة على الإرادة يتضمَّن امتلاكه ذلك الشىء المخلوق بما هو موضوعه، حتى إن القُدرة على الإرادة لا يكون لها تأثير فى ذاتها، مع أنها تُسمَّى قُدرة.

وعلى حين أن "الجوينى" فى كتابه "الإرشاد" يجُيز ويبرِّر استخدام "الاشعرى" للكسب بأنه نوع معتدل من تأويل الاعتقاد السلفى بالقدر. وفى كتاب آخر، كان "الشهرستانى" قد اقتبس منه دون ذكر لاسمه[(٧٦)]، يُقدِّم "الجوينى" تأويلا آخر، معتدلاً كذلك، لنفس هذا الاعتقاد السلفى بالقدر.

(٧٣) الجوينى : "الإرشاد"، ص١١٨ .

(٧٤) المصدر السابق، ص ١١٩ .

(٧٥) المصدر السابق، نفس الموضع .

(٧٦) الشهرستانى: "الملل والنحل"، ص٧٠.

ويفتتح "الجوينى" مناقشته، فيما يروى "الشهرستانى"، بعرض آراء ثلاثة: أولاً، يرفض "الجوينى"، وعلى نحو ما جاء فى "الإرشاد" إنكار القُدرة والاستطاعة"، أى المذهب الجَبْرى ، ذلك أن « نفى القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحسّ »[٧٧] . وثانيًا ، خلافًا لرأيه فى « الإرشاد » يرفض « إثبات قدرة لا أثر لها بوجه » ، أى يرفض تصور «الأشعرى» للكسب ، وذلك على أساس أنه « كنفى القُدرة أصلاً »[٧٨] ، وثالثًا ، يرفض « الجوينى » ، كما جاء فى « الإرشاد » أيضًا ، إثبات تأثير فى حالة « حال » « لا يُعقل » ‹ أى لا يُدرك ›، أى يرفض مراجعة « الباقلانى » لنظرية الكسب ، على أساس أنه «كنفى التأثير خصوصًا» ‹ أى بمعنى ما مخصوص ›[٧٩] ، وهو ما يعنى أنه طالما أن « الحال » يُعرَّف بأنه لا موجود ولا معدوم[٨٠] ، فإن مراجعة «الباقلانى» لا تعنى إنكار التأثير ولا تعنى إثباته . غير أنه سيُلاحظ ، عدم ذكر أى اعتراض هنا على رأى « الباقلانى » يقوم على أسس دينية ، مثلما هو مُثار ضده فى كتاب «الإرشاد»[٨١] .

يستند رأى « الجوينى » الخاص ، كما عرضه « الشهرستانى » إلى المقدمات التالية :

١ – إن الإنسان يحسُّ من نفسه الاقتدار لكنه يحسّ أيضًا أن تلك القُدرة لا تمكّنهُ من أن يحدث بنفسه كلية عن نحو مستقل وجود شىء ما من الأشياء .

٢ – فعل الإنسان يعتمد فى وجوده على قدرته ، التى تفعل باعتبارها سببًا مباشراً .

٣ – وتعتمد قدرة الإنسان هذه فى وجودها على سبب آخر ، يكون واحداً فى سلسلة من الأسباب .

(٧٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٧٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٧٩) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٨٠) انظر فيما سبق ص ٢٦٢ ، الحاشية رقم ٢٢ .
(٨١) انظر : فيما سبق الحاشية رقم ٧٤ .

٤ – وهذه السلسلة من الأسباب تنتهى إلى اللّـه ‹ تعالى › مسبب الأسباب ، المستغنى عن الأسباب بإطلاق .

٥ – واللّـه ‹ سبحانه وتعالى › المستغنى عن الأسباب بإطلاق هو « خالق الأسباب والمسبّبات » ، وهو ما يعنى أن اللّـه تعالى سبب الأسباب أو خالق كل سبب مسبَّب Caused Cause فى سلسلة فى سلسلة من الأسباب يكون السببُ المباشر فيها هو السبب المسبَّب السابق مباشرة .

٦ – وكل سبب مسبَّب فى السلسلة يعتبر « مستغنيًا » من جهة كونه سببًا للذى يليه لكنه يُعتبر « محتاجًا » من جهة كونه مسبَّبًا بذلك الذى سبقه ، على حين أن البارى ‹ تعالى › هو الغنىّ المطلق(٨٢) . وفى كتاب « محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين » يثبت « الرازى » رأى « الجوينى » هذا باختصار على النحو التالى : « وزعم إمام الحرمين [أى الجوينى] أن اللّـه تعالى [بما أنه سبب الأسباب والخالق] موجد للعبد القُدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور . وهو قول الفلاسفة ، ومن المعتزلة قول أبى الحسن البصرى . وزعْمُ الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله لا على نعت الإيجاب ، بل على صفة الاختيار »(٨٣) .

الذى لدينا هنا هو رأى جديد عن نظرية سبق التقدير Predestination ‹ القضاء والقدر › السلفية . فوفقًا للرأى السلفى الشائع كل أفعال الإنسان مُقدَّرة للّـه فعلاً منذ الأزل ، لكن على حين أن هذه الأفعال المقدَّرة أزلاً ، وفقًا للرأى السلفى الشائع ، كذلك الذى تابعه « الجوينى » فى كتابه « الإرشاد » ، أوجدها اللّـه بخلقها خلقًا مباشرًا ، قد صدرت ، وفقًا لرأيه الجديد هذا ، بالسببيَّة الضرورية لقدرة فى الإنسان تكون هى الحلقة الأخيرة فى سلسلة من الأسباب اللّـه – المُتصَوَّرُ خالقًا – هو سببها المطلق . وبالنظر إلى أنَّ "قدرة" الإنسان ، على هذا ، تعد "مستغنية من جهة كونها سببًا للأفعال الإنسانية التى تعقبها ، وهو ما يتضمَّن إذن أن يكون لها تأثير

(٨٢) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ٧٠ ، « نهاية الإقدام » ، ص ٧٨ – ٧٩ .
(٨٣) الرازى ، فخر الدين : « مُحصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين » ، ص ١٤١ .

على الأفعال الإنسانية ، فإنَّ هذا الرأى يُقدِّمه « الجوينى » فى معارضة كل الآراء السلفية الثلاثة التى ينتقدها ، أى : رأى الجبرية الذى نقده لإنكاره القُدرة والاستطاعة بالكلية ، ورأى «الأشعرى» الذى ينتقده لإثباته "قدرة" لا تأثير لها بحال من الأحوال ، ورأى "الباقلانى" الذى ينتقده لإثباته تأثيراً لا يُعقل فى «حال» : لا هى موجودة ولا هى معدومة .

إن تأكيد هذا التأويل الجديد لنظرية سبق التقدير ‹ القضاء والقدر › الإسلامية السلفية هو ، فيما أعتقد ، انعطاف جديد لرأى عبَّر عنه « الفارابى » فى فقرة تتناول مشكلة الإرادة الحرَّة . فـ « الفارابى » ، فى تلك الفقرة ، وهو يتمثل بوضوح تماماً اعتقاد المعتزلة فى الإرادة الحرَّة ، يعارض هذا الاعتقاد مؤكِّداً أنه لا يوجد فى الفعل الإنسانى « اختيار » إلاّ عن « سبب » ويرتقى إلى « مسبب الأسباب »[٨٤] ، ثم يستمر « الفارابى » فيبين كيف أن اللّه ‹ سبحانه وتعالى › هو السبب المطلق لكل الأفعال الإنسانية التى تتم بتوسط سلسلة من الأسباب المرتبطة فيما بينهما ، وبحيث يكون اختيار الإنسان هو السبب الأخير فى تلك السلسلة من الأسباب الوسيطة[٨٥] . وتبعاً « لابن سينا » أيضاً ، ففى كل سبب من سلسلة أسباب وسيطة هناك تمييز بين ما هو

(٨٤) الفارابى : « فصوص الحكم » ، ص ٧٨ .

(٨٥) المصدر السابق ، ص ٧٨ – ٧٩ . ونورد هنا ما يقوله « الفارابى » فى كتابه « فصوص الحكم » – على نحو بالغ الدقة : « لن تجد فى عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلاّ عن سبب . ويرتقى إلى مسبب الأسباب . ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً منْ الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره ؛ وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب والترتيب يستند إلى التقدير والتقدير يستند إلى القضاء والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شىء مقدر .
فإنْ ظنَّ ظانٌ أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث ، فإنْ كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ويلزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفكُّ عنه ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره . وإنْ كان حادثاً ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومُحدث أحدثه ، فإما أن يكون بالاختيار هو أو غيره : فإنْ كان هو بنفسه فلا يخلو إما أن يكون إيجاده للاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولاً على ذلك الاختيار من غيره ، وينتهى إلى الأسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره فينتهى إلى الاختيار الأزلى الذى أوجب ترتيب الكل فى الخارج على ما هو عليه ، فإنه إن انتهى إلى اختيار حادث عاد الكلام إلى الرأس . فتبيَّن من هذا أن كل كائن من خير أو شر يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية » . (المترجم)

ممكن بذاته وما هو ضرورى بسببه[٨٦]، حتى إنه فى اختيار الإنسان الذى يقول عنه « الفارابى » : إنه ليس بلا سبب ، يوجد تمييز بين جهة الإمكان وجهة الضرورة . وعلى ذلك فإن ما فعله « الجوينى » هنا هو إعادة تسمية التمييز السينوى بين جهة الضرورة وجهة الإمكان بأنه تمييز بين جهة الاحتياج وجهة الاستغناء ويُقدِّم تصوّره لقدرة الإنسان على الاختيار، التى قدَّمها «الفارابى» فى الأصل معارضًا لاعتقاد المعتزلة بالإرادة الحرَّة على أنه تأويل جديد لعقيدة سبق التقدير <القضاء والقدر> الإسلامية السلفية .

وما هو أكثر إثارة التعليقات الثلاثة التى أوردها « الشهرستانى » على رأى « الجوينى » هذا :

فأولاً : يُفسِّر « الشهرستانى » ما فعله « الجوينى » بأنه أخذ مبدأ « الحكماء الإلهيين » وأبرزه فى معرض الكلام »[٨٧] ، وإنما حمله على تقرير ذلك ى الاحتراز عن ركاكة الجبر »[٨٨] .

ثانيًا : يحتجُّ «الشهرستانى» بأن المبدأ الفلسفى للسببيَّة الذى أتى به « الجوينى » باعتباره تفسيراً للفعل الإنسانى ليس مبدأ قاصراً عند أنصاره على الفعل الإنسانى فحسب ؛ فهُم يُطبقونه على كل كا يوجد . والمعنى الضمنى لهذه المبدأ ، فيما يقول : هو تصوُّر نظام للطبيعة ترتبط فيه الأسباب بالمسببَّات . لكنه ينتهى إلى أنَّ ، مثل هذا التصوُّر للسببيَّة « ليس مذهب الإسلاميين »[٨٩] . وبعبارة أخرى ، فإن التصور الفلسفى للَّه على أنه يفعل فعلاً غير مباشر من خلال علل وسيطة ، حتى مع أن اللَّه ، « السبب المطلق » الذى لا سبب له uncaused Cause ، يُسمَّى بحيلة مِنْ حيل اللغة « خالق الأسباب والمسبَّبات » فى سلسلة الأسباب والمسبَّبات ، هو تصوُّر مناف للاعتقاد الإسلامى الشائع بأن اللَّه هو الخالق المباشر لكل ما يحدث . وعلى نحو ما يذكر « الشهرستانى » فإن المعتزلة ، باستثناء «معمَّر» ، قد أنكروا السببيَّة[٩٠] .

(٨٦) ابن سينا : « النجاة » ، ص ٣٦٨ .
(٨٧) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ٧١ ، وانظر : ابن سينا : « النجاة » ، ص ٧٨ .
(٨٨) الشهرستانى : « نهاية الإقدام » ، ص ٧٨ .
(٨٩) الشهرستانى : « الملل والنحل » ، ص ٧١ .
(٩٠) انظر : فيما سبق ، ص ٧٧٦ .

ثالثًا : يحاول « الشهرستانى » أن يُبيِّن أن المبدأ الفلسفى للسببيَّة الذى جاء به « الجوينى » - يؤسس رأيًا يعارض به لا آراء « الأشعرى » و « الباقلانى » فحسب ولكن يعارض به رأى الجبرية كذلك ، إنما يتضمَّن فى الواقع القول بالجبر . يقول « الشهرستانى » : « والجبرُ على تسلسل الأسباب ألزم : إذ كل مادة تستعد لصورة خاصة ، والصور كلها فايضة على المواد من واهب الصُّور جبرًا حتى الاختيار على المختارين جبر والقدرة على القادرين جبر وحصول الأفعال من العباد عند النظر إلى الأسباب جبر وترتيب الجزاء على الأفعال جبر . وهو كالمرض يحصل عند سوء المزاج وكالسلامة تحصل عند اعتدال المزاج ، وكالعلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة ، وكالصورة تحصل فى المرآة عند التصقيل . فالوسايط معدَّات [لشىءٍ ما يوجد] لا موجدات، وما له طبيعة الإمكان فى ذاته استحال أن يكون موجدًا على حقيقة »[91] . وبعبارة أخرى ، فإن الجانب الممكن الذى يجده « الجوينى » فى « اختيار » الإنسان المحتوم سببًا عند «الفارابى» لا يكفى فى تفسير نوع « القُدرة » التى يريد « الجوينى » إنْ ينسبها إلى الإنسان فى مواجهة المجبِّرة الذين ينكرونها عليه .

---

(٩١) الشهرستانى : « نهاية الإقدام » ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(ج) الكَسْب عندَ الغزالى

توجد مباحث « الغزالى » فى مشكلة حرية الإرادة والكسب فى مواضع ثلاثة من كتابه « إحياء علوم الدين » : فى الكتاب الثانى منه وعنوانه « كتاب قواعد العقائد » ، وفى الكتاب الواحد والثلاثين وعنوانه : « كتاب التوبة » ، وفى الكتاب الخامس والثلاثين وعنوانه : « كتاب التوحيد والتَّوكُّل » .

فى المبحث الأول ، يبدأ الغزالى بعبارة عن الرأى الذى يقبله على العموم مَنْ يقولون بسبق التقدير ‹ القضاء › ، أى العبارة القائلة : إن اللّه « خَلَقَ الخَلْق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم ، فجميع أفعال عباده ، مخلوقة له ومُتَعَلِّقة بقدرته »[١] . ولكى يُدعِّم هذا الاعتقاد الشائع عند القائلين بسبق التقدير ‹ القضاء › ، يُقدِّم حجتين :

أولا : بما أن قدرة اللّه تامة لا قصور فيها . فلا يمكن إلاَّ أن تكون أفعالُ العبد مخلوقة للّه .

ثانيًا : بما أن « أفعال العبد متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتتعلَّق القدرة بها لذاتها »[٢]، فليس هنالك موجب للتفرقة من هذا الجانب بين بعض الحركات ، التى تُسمَّى أفعالاً ، دون البعض من الحركات الأخرى[٣] . ومن الواضح أن هذه الحُجَّة الثانية موجهةٌ ضد أولئك القدريين ‹ القائلين بحرية الإرادة › الذين سوف يميِّزون بين بعض الأعمال التى هى فى مقدور اللّه وبعض الأعمال التى ليست فى مقدوره ، مثل

(١) الغزالى : « إحياء علوم الدين – كتاب قواعد العقائد » ، المجلد الأول ، ص ١١٦ .
(٢) أى أن حركات العباد مُستندة إلى قُدرة الله تعالى . (المترجم) .
(٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .

التمييز الذى اصطنعه بعضهم بين قُدرة اللّه على حركات العباد وسكناتهم وعدم قُدرته على إيمانهم وكفرهم[٤] أو التمييز بين الأفعال الحسنة التى يخلقها اللّه والأفعال القبيحة التى يخلقها الإنسان[٥] .

ويستمر « الغزالى » قائلاً أيضاً : إن انفراد اللّه سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل « **الاكتساب** »[٦]. وما يعنيه « الغزالى » بالاكتساب يظهر من مناقشته التالية التى يبدأها بقوله : « إن اللّه تعالى خلق «**القدرة**» و« **المقدور** » جميعًا وخلق « **الاختيار** » و« **المختار** » جميعًا » . ويتّضِح من العبارات التالية «للغزالى » أنه يعنى بـ« القدرة » القدرة على الحركة ، مستخدمة عموماً بمعنى القُدرة على الفعل ، ويعنى بالاختيار الاختيار بين المتحرِّك وغير المتحرِّك ، ويعنى بـ« المقدور » ، وبـ« المختار » حركة صادرة عن القدرة على التحرُّك نتيجة اختيار الحركة بدلاً من السكون ؛ وبعبارة أخرى ، حركة اختيارية ، بالمعنى العام للفعل الإرادى . فهكذا فى كل حركة إرادية للإنسان ، مثل رفع يده على سبيل المثال ، توجد ضمنًا ثلاثة أشياء :

١ – القدرة على التَّحرُّك ؛ ٢ – الاختيار بين التحرُّك وعدم التحرك ؛ ٣ – الحركة الصادرة على القدرة نتيجة قدرة على الاختيار . وكل من هذه الأشياء الثلاثة ، فيما يرى « الغزالى » ، خلقه اللّه ‹ تعالى › فى الإنسان . وإذْ يشير إلى القدرة كما يشير إلى الحركة المخلوقة على أنها صفة خلقها اللّه فى الإنسان ، يميِّز «الغزالى » بين القُدرة وبين الحركة على النحو التالى : « فأما القُدرة فـ« **وصف** » للعبد وخَلْق للرب سبحانه وليست بـ« كَسْب » له ‹ أى الإنسان › ، وأما الحركة فخَلْق للربّ تعالى و« وصفٌ » للعبد وكسبٌ له ، فإنها خلقت مقدورة بقدرة [أخرى ، أى قدرة على الاختيار] ؛ هى وصفه ‹ أى وصف للإنسان › أيضًا ، وكانت للحركة نسبة

(٤) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ، ص ٥٥١ ؛ وانظر فيما سبق ص ٨٥١ .
(٥) انظر : فيما سبق ، ص ٧٨٦ .
(٦) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، الموضع السابق .

إلى صفة أخرى تُسمَّى قدرة ، فتُسمَّى باعتبار تلك النسبة كسْبٌ)[٧] . وباختصار ، الكسب هو أى حركةٍ للإنسان مسبوقة بقدرة على التحرُّك وبقوة على الاختيار ، أى على إرادة واستخدام تلك القدرة على التحرُّك ، فضلاً عن الزعم بأن تلك الحركة ذاتها والقدرة على التحرك وإرادة أستخدام تلك القُدرة على التحرُّك كلها مخلوقة للّه .

يستمر « الغزالى » أيضًا فى بيان كيف أن الكسب المتصوَّر هكذا على أنه حركة ، على الرغم من القول بأنه مخلوق للّه ، لا يمكن أن يكون جبْرًا محضًا كما لا يمكن أن يكون فعلاً حرًا . يقول « الغزالى » : « وكيف تكون الحركة [التى تسبقها القدرة على إرادة استخدام القدرة على الحركة] جَبْرًا محضًا وهو بالضرورة يُدرك التفرقة بين الحركة المقدورة [كرفع اليد مثلاً] والرعدة الضرورية [لليد])[٨] ؟ إن النتيجة المتوقعة هنا هى أنه ، بما أن النوع الأخير من الحركة ، فيما يتَّضِح تمامًا ، جبرٌ محض ، فالنوع السابق من الحركة لا يمكن أن يكون جَبْرًا محضًا . ومن الممكن ملاحظة أن « الجوينى » - أستاذ الغزالى - كان قد استخدم نفس الحجة فى رفضه لآراء الجبرية[٩] . وكان الأشعرى ، كما رأينا ، قد استخدمها أيضًا[١٠] . ويواصل « الغزالى » قوله : إنه لا يمكن أن يكون فعلاً حرًا محضًا للعبد ، « وكيف يكون خلقًا للعبد وهو لا يحيط علمًا بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها »[١١]، أى إنه لكى يكون العبد وحده خالقًا لحركته فيجب أن يكون لديه علم سابق وسيطرة على كل حالة متصوَّرة تجعل من الممكن لتلك الحركة أنْ توجد ، غير أنه ليس للإنسان مثل هذا العلم وهذه السيطرة . وعلى ذلك ينتهى « الغزالى » إلى القول : « بأنه إذا بطل الطرفان لم يبق إلاّ الاقتصاد فى الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة اللّه تعالى اختراعًا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلُّق يُعبَّر عنه بـ « الاكتساب »[١٢] . وباختصار ،

(٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٩) الجوينى : « الإرشاد » ، ص ١٢٣ ؛ وانظر أيضًا فيما سبق ٨٦٦ - ٨٦٨ .
(١٠) انظر فيما سبق ، ص ٨٣٥ ، الحاشية رقم ٥ .
(١١) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، الموضع السابق .
(١٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .

فالكسب وصف لأى فعل ينتج عن الاختيار الإنسانى بزعم أن قدرة الإنسان على اختيار الفعل وقدرة الإنسان على الفعل والفعل الناتج عن ممارسة الإنسان لهاتين القدرتين كل هذا مخلوق للَّه تعالى ، وعلى هذا فالاكتساب الذى يُقال من أجله : إن أفعال الإنسان مقدورة له[١٣] . هو مخلوق فى الإنسان بواسطة اللَّه ؛ وهو ما يتفق مع تصوُّر الكسب الذى قال به « النَّجار » و « الأشعرى » .

أخيراً ، يُضيف « الغزالى » العبارة التالية : « وليس من ضرورة تعلُّق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط إذْ قدرة اللَّه تعالى فى الأزل قد كانت متعلِّقة بالعالم ، ولم يكن الاختراع حاصلاً بها ، وهى عند الاختراع متعلِّقة به نوعًا آخر من التعلُّق ، فبه يظهر أن تعلُّق القدرة [وموضوع القُدرة] ليس مخصوصًا بحصول المقدور بها »[١٤] .

فى هذه الفقرة يستبق « الغزالى » - فيما رأى - الاعتراض التالى : كيف يمكن للاكتساب تبرير وصف الفعل الإنسانى بأنه موضوع لقدرة الإنسان ، على حين أن الاكتساب ذاته ، فيما يُقال ، مخلوق فى الإنسان من اللَّه وليس له فيما يتضح تمامًا أى تأثير على أفعال الإنسان ؟ ولسوف يلاحظ أن نفس الاعتراض على نظرية الكسب يذكره أستاذه « الجوينى »[١٥]. وإجابة « الغزالى » عليه هى مثل إجابة « الجوينى » ، فيما عدا تغيير مماثلةِ « الجوينى » بين الكسب والعلم الإنسانى إلى مماثلة بين الكسب وقدرة اللَّه الأزلية ، عند « الغزالى » . لقد حاول « الجوينى » ، كما رأينا ، أن يُبيِّن أنه كما لا يؤثر علم الإنسان بشىء موجود فى ذلك الشىء الموجود فكذلك قدرة الإنسان على إرادة اكتساب شىء من الأشياء لا يكون لها تأثير كذلك فى اكتساب ذلك الشىء[١٦] . وبالمثل ، يحاول « الغزالى » أن يُبيِّن كما أن للَّه القُدرة على خَلْق العالم

(١٣) انظر فيما سبق الحاشية رقم ٥ .
(١٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(١٥) انظر فيما سبق ، ص ٩٨٦ .
(١٦) انظر : فيما سبق ، ص ٩٨٩ - ٩٩١ .

منذ الأزل، أى دون أن يكون العالم قد خُلِق منذ الأول ، أى أن يكون هناك منذ الأزل موضوع تأثَّر بتلك القدرة ، فكذلك قُدرة الإنسان على اكتساب شىء ما ليس لها أن تؤثر فى اكتساب ذلك الشىء .

فى هذه الكفاية بالنسبة لتناول « الغزالى » لمشكلة الإرادة الحرَّة والكسب فى مبحثه الأول . وما فعله « الغزالى » هنا أنه فسرَّ وصف « الأشعرى » للإنسان باعتباره يملك قدرة على اكتساب الأفعال التى خلقها اللَّـه من أجله ، حتى وإنْ لم يكن لتلك القدرة تأثير على اكتساب الإنسان لتلك الأفعال .

ويبدأ « الغزالى » فى مبحثه الثانى ، بوضع تصوُّره الخاص فى صيغة إجابة على سؤال ، على هذا النحو ؛ فإن قُلتَ : أفليس للعبد « اختياراً » فى الفعل والترك ؟ قلنا : نعم ، وذلك لا يناقض قولنا : إن الكلَّ من خلق اللَّـه تعالى ، بل الاختيار أيضًا من خلق اللَّـه والعبد مضطرٌ فى الاختيار الذى له »[١٧] .

يواصل « الغزالى » تفسير هذه العبارة بتحليل مفصَّل لعملية تناول الطعام . وفى بيان أن هذه العملية تتضمَّن عدداً من الأشياء التى خلقها اللَّـه ، يذكر منها ما يلى : اليد التى يستطيع الإنسان أن يتناول الطعام بها ؛ وشهوة الطَّعام ؛ والعلم بأن ذلك الطعام يشبع جوعه ؛ والإحساس بالخواطر المتعارضة عما إذا كان الطعام مناسبًا للأكل ؛ ثم العلِم بأن ذلك الطَّعام مناسب للأكل ؛ و« **انجزام** »« **الإرادة** » لتناول الطعام ؛ وحركة اليد فى اتجاه الطعام . و« **انجزام** »« **الإرادة** » هذا ، فيما يقول ، هو الذى يُسمَّى «**اختياراً**» ، وهو ، ككل الخطوات الأخرى فى عملية تناول الطعام ، مخلوق[١٨] .

بعد إثبات رأيه الخاص ، الذى ناقشناه تواً فى أن التعاقب المعتاد للحوادث الملاحظة فى العالم لا يرجع إلى علاقة سببيَّة بينها لكنه بالأحرى « **عادة** » للَّـه فى خَلْق الأشياء بنفس نظام تعاقبها على الدوام[١٩] ، وبتغيير لفظ « العادة » إلى لفظ سنَّة

(١٧) الغزالى : « إحياء علوم الدين – كتاب التوبة » ، المجلد الرابع ، ص ٥ – ٦ .
(١٨) المصدر السابق ، ص ٦ .
(١٩) انظر : فيما سبق ، ص ٧٠٣ – ٧٠٤ .

يقـول « الغـزالى » : « بعض هـذه المخـلوقات يـترتَّب عـلى البعـض ترتـيبـًا جرت به « سُنَّـة » اللَّه[٢٠] God' s Custom تعـالى فى خـلـقـه ولـن تجـد لسُنَّـة اللَّه تبـديلاً »[٢١] .

وإذْ يستحضر « الغزالى » هذا ليقترب من مشكلة الإرادة الحرَّة ، يحاول أن يُبيِّن أن هذا التصوُّر للخَلْق المستقل بما هو سُنَّة اللَّه فى خلقه ، يعنى أن « بعض مخلوقاته « شرط » لبعض ، ولذلك يجب تقـدُّم البعض وتأخر البعـض ، كما لا تُخْلق الإرادة إلاّ بعد العِلم ، ولا يُخلق العلمُ إلاّ بعد الحياة ، ولا تُخلَق الحياة إلاّ بعد الجسم ، فيكون شرطًا لحدوث الحياة لأن الحياة **«تتولَّد»** من الجسم ، ويكون خلق الحياة شرطًا لخلق العلم لا أن العلم **يتولَّد** من الحياة ، ولكن لا يستعد **« المحل »** لقبول العلم إلاّ إذا كان

(٢٠) يرى المؤلف هنا أن مفهوم « العادة » عند « الغزالى » نظير لمفهوم « السُنَّة » التى يَقْصد بها : « عادة اللَّه فى خلْق الأشياء بنظام تعاقبها الدائم (304 - 703 .p) . والحقيقة أن «العادة» التى يتحدث عنها « الغزالى » هى عادتنا نحن فى الحكم على الأشياء ، على حين أن « السُنَّة » يُقصد بها سُنَّة اللَّه ونظامه فى الخلق ، التى أشار إليها القرآن الكريم بأنها ثابتة لا تجد لها تبديلاً . ولعل فى قول « الغزالى » وهو يدافع عن مفهوم « الإمكان » فى مقابل مفهوم « الضرورة » ما يوضح ذلك ، فإن اللَّه خَلَق لنا علمًا بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندَّعِ أنَّ هذه الأمور واجبةٌ ، بل هى ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار « العادة » بها مرة بعد مرَّة يُرسِّخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسُّخًا لا تنفكُّ عنه » (« تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٨٦) . ونستند - بهذا الخصوص - أيضًا إلى قول « ابن رشد » الذى يتحفَّظ على استخدام لفظ العادة ، وإن كان موقفه مختلفًا بالطبع عن موقف « الغزالى » ، كما هو معروف ، يقول «ابن رشد» : « فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون للَّـه تعالى عادة فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرّر الفعْل منه على الأكثر . واللَّه عزَّ وجلَّ يقول : ﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً ﴾ . وإنْ أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلاّ لذى نفس وإنْ كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة . وهذا غير ممكن أعنى أن يكون للموجـودات طبيعـة تقتضى الشىء إما ضروريًا وإما أكثريًا ، وإما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات ؛ فإن هذه العادة ليست شيئًا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ مموه إذا حُقِّق لم يكن تحته معنى إلاّ أنه فعل وضعى » . (ابن رشد : « تهافت التهافت » ، ص ٥٢٣) . وغير خاف أن مفهوم العادة ، بأى معنى من معانيه يُفيد الاكتساب بعد العدم وهو بالطبع مقابل لمفهوم "الطبيعة" الثانية . ويتعالى الله عن أن يكون له عادة وهو المنزَّه عن صفات المخلوقين والغنىّ الحميد الذى لا يُعْوِزه شىء . (المترجم)

(٢١) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، المصدر السابق . ولا نرى ترجمة المؤلف للكلمة العربية « سُنَّة » إلى الكلمة الإنجليزية Custom ترجمة دقيقةً . (المترجم)

حيًا ؛ ويكون خلق العلم شرطًا « لجَزْم » الإرادة ، لا أن العلم « يُوَلِّدُ » الإرادة ، ولكن لا يقبل الإرادة إلاّ جسم حيّ عالم »[٢٢] .

وأيضًا ، بعد أن يُقرر أن هذا النحو من التعاقب للأشياء المخلوقة خلقًا متصلاً يتم وفق نظام ثابت لا يتبدَّل بجود اللّه وقدرته الأزلية ، يواصل بيان أن الأفعال الإنسانية تخضع « لقضاء اللّه وسُنَّته » التى تحكم ما يُسمَّى بالحوادث الطبيعيَّة فى العالم . و « الغزالى » يُصوِّر هذا ببيان كيف أنَّ كتابة الكاتب مخلوقة للّه وذلك بخَلْقه فى الإنسان ، الذى كانت لديه رغبة فى الكتابة ، أمورًا أربعة أى :

١ – بخلقه تعالى فى نفس الإنسان **« علْمًا »** بما مال إليه ، يُسمَّى **الإدراك والمعرفة** ؛

٢ – وبخلقه فى نفس الإنسان [**إرَادة** ، أى] مَيْلاً قويًا جازمًا يُسمَّى «القَصْد» ؛

٣ – وبخلقه فى يد الكاتب صفة مخصوصة فى يده تُسمَّى **« القُدرة »** ، أى القدرة على الكتابة ؛ ٤ – وبخلقه أيضًا فى يد الإنسان « حركة » ، أى أن فعل الكتابة[٢٣] ، وهو ما يتضمَّن ، كما قال من قبل : إن هذه « الأمور الأربعة » لا يصدر كلٌّ منها تباعًا بما هو نتيجة للذى سبقه على أنه سببه ، بل يعقب كل واحد من هذه « الأمور الأربعة » ، فى الإنسان باعتباره مَحَلاً لها ، السابق منها على أنه هو المشروط الذى جاء عقب شرطه الذى يسبقه .

وأخيرًا ، بعد تقرير أن « هذه الأمور الأربعة » تظهر فى بدن إنسان ، أى فى «مَحَلِّها» من «باطن الملكوت»[٢٤] ، يواصل « الغزالى » قوله : « وعند هذا تتحيَّر عقول القاعدين فى بحبوحة عالم الشهادة . فَمِنْ قائل : إنه جَبْرٌ محض ؛ ومِنْ قائل : إنه **اختيار** صرْف [للإنسان] ؛ ومِن متوسط مائل إلى أنه **« كسب »** . ولو فُتِح لهم أبواب السماء فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت لظهر لهم أن كل واحد صادق من وجه »[٢٥] .

(٢٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٢٣) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٢٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٢٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .

وعلى هذا فنظرية الكسب التى يتبناها بالتأكيد فى مبحثه الأول على أنها حلٌ للنزاع بين الجَبْر المطلق والحريَّة المطلقة ، هى الآن فى هذا المبحث الثانى مُدرجةٌ عنده ضمن تلك النظريات التى يصفها بأنها معتقد «أولئك القاعدين فى بحبوبة عالم الشهادة»، وعلى أنها نظرية من تلك النظريات التى يمكن أن يجدها المرء « صادقة فقط من وجه » . وعلى أية حال فإن المرء فى هذا المبحث يخرج بانطباع مفاده أنه ليس لفظ « الكسب » ، وما يمثله ، هو الذى يُقدِّمه الغزالى حلاً للنزاع المذكور هنا وإنما بالأحرى لفظ "المحل" هو الذى يستخدمه وصفًا للعلاقة بين الإنسان والشروط المتعاقبة التى تسبق الفعل الذى خلقه الله فيه . لكن ليس من الواضح هنا كيف سيفسِّر استخدامُ هذا **اللفظ** الصعوبةَ التى يثيرها . وهذا ما يوضحه « الغزالى » ، فيما سأحاول بيانه ، فى مبحثه الثالث .

فى ذلك المبحث يضع « الغزالى » أيضًا السؤال القائل : كيف يمكن أن يوصف الإنسان فى فعله بأنه مجبر ومختار معًا فى نفس الوقت[٢٦] ؟ ولكى يجيب على هذا السؤال يُقسِّم الفعل الإنسانى إلى أنماط ثلاثة :

١ - الفعل الاختيارى و يُصوِّره بفعل الكتابة ؛ ٢ - والفعل الإرادى ، ويُصوِّره بفعل التنفس وطبْقِ الأجفان لو قُصِد عين الإنسان بإبرة ؛ ٣ - والفعل الطبيعى ، ويُصوِّره بخَرْق الماء عند وقوع الإنسان فيه[٢٧] .

هذه القسمة الثلاثية للفعل الإنسانى ، برغم اختلاف المصطلح فى وصف النمط الثانى والنمط الثالث ، هى نفسها القسمة الثلاثية التى استخدمها « الأشعرى » واستخدمها « الجوينى » أستاذ « الغزالى » نفسه . فالنمط الأول ، الذى يصفه « الغزالى » بأنه « فعل الاختيار » ويُصوره بفعل الكتابة ، مماثلٌ بالضبط للنمط الأول عند « الأشعرى » و « الجوينى » اللذين يصوِّرانه بفعل الذهاب والمجىء[٢٨] ،

(٢٦) المصدر السابق : « كتاب التوحيد والتوكل » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .
(٢٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٢٨) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٤ .

وبالحركة القصْدية[٢٩] . والنمط الثانى ، الذى يصفه بأنه « إرادى » – وهو لفظ يستخدمه ، كما سيظهر فيما بعد ، بمعنى : « غريزى » instinctive – مطابق لذلك الذى يصفه كل من «الأشعرى» و «الجوينى» بـ «الضرورى» ويُصوِّر بحركات الرعشة والرعدة[٣٠] . النمط الثالث ، الذى يصفه بأنه « طبيعى » – وُهو لفظ يستخدمه هنا فيما يتضح تمامًا استخدامًا فضفاضًا بمعنى : « الموافق لسُنَّة اللّه » customary[٣١] – هو مطابق لما يشير إليه كل من « الأشعرى » و « الجوينى » على أنه الأفعال المتولِّدَة ، أى الفعل الذى يصدر عن الإنسان فى شىء ما خارج بدنه[٣٢] . وأيضًا ، على نحو ما يزعم « الأشعرى » و « الجوينى » ، مع أن اللّه هو الخالق لكل أنماط الفعل الثلاثة التى أحصاها هذه ، فإن للإنسان دورًا فى النمط الأول بكونه مكتسبًا له ، فكذلك أيضًا يحاول «الغزالى» أن يُبيِّن أنه ، على الرغم من أن كل الأنماط الثلاثة للفعل الإنسانى التى أحصاها هى ، كما يقول : «فى حقيقة «الاضطرار» و «الجبر» واحد»[٣٣] ، وهو ما يعنى أنها كلها مخلوقة للّه ، فإن النمط الأول من هذه الأنماط الثلاثة للفعل راجع مع ذلك إلى الجبر والاختيار معًا ، أى أن للإنسان دورًا فيه .

فى محاولة « الغزالى » بيان كيف يختلف دور الإنسان فى الفعل « الاختيارى » عن دوره فى الفعل « الإرادى » يواصل تحليله ومقارنته لهذين النمطين من الفعل . كما أنه يُبَيِّن أيضًا ، فى مبحثه الثانى كما سنذكر ، كيف أن هذا الفعل الاختيارى مثل فعل الكتابة هو فعل يخلقه اللّه بخلقه فى الإنسان « أمورًا أربعة » ، أى : « العلم » و «الإرادة» و «القُدرة» و « الحركة »[٣٤] . وإذ يتمثَّل "الغزالى" هذه الأمور الأربعة يفتتح مناقشته هنا بقوله : يبدأ الفعل الاختيارى والفعل الإرادى كلاهما بـ « العلم »

(٢٩) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٨ .
(٣٠) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٤ ، ٨٥٨ .
(٣١) انظر فيما سبق ، ص ٧٠٥ .
(٣٢) انظر : فيما سبق ، ص ٨٥٦ – ٨٥٧ .
(٣٣) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، الموضع السابق .
(٣٤) انظر : فيما سبق ، ص ٨٧٦ .

الذى تتبعه « الإرادة » المؤدية إلى ذلك الفعل ، على أساس من حُكم العلم بأن ذلك الفعل موافق للإنسان أم غير موافق[٣٥] . ثم يواصل « الغزالى » بيان كيف أن « العلم » مثله مثل « الإرادة » التى تتبعه يختلف فى هذين النمطين من الفعل . ففى حالة الفعل الإرادى مثل إطباق الأجفان اضطرارًا إذا قُصدت العينُ بإبرة ، فالعلم بأن إطباق الأجفان سوف يكون فعلاً نافعًا هو علم يحصل على الفور من غير « تحيُّر وتردُّد »[٣٦] ، و« من غير روية وفكر »[٣٧] ، حتى إن هذا النمط من الفعل « ينبعث بالإرادة » ، على حد قوله[٣٨] ، أى ذلك الذى ينبعث ببساطة بالإرادة ، لأن الإرادة تنبعث من غير روية ، بل على البديهة . وبعبارة أخرى ، فإن لفظ « **الإرادة** » يستخدمه « الغزالى » بمعنى : « الغريزة » ، « فالفعل الإرادى هو الفعل الغريزى » مثل ذلك الفعل الذى يصفه فى موضع آخر بلفظ « **الوهم** » estimation الذى يُصوِّره بمثال إدراك الشاة عداوةَ الذئب إدراكًا غريزيًا وهروبها الغريزى منه[٣٩] . وفى حالة الفعل الاختيارى ، مثل فعل الكتابة . ولنقْل كتابة رسالة إلى شخص ما ، فإن الإنسان لا يعرف على الفور هل سيكون فعله مفيدًا أو ضارًا وإرادة الكتابة لن تتبع ذلك على الفور . إن فعل الإرادة فى حالة كهذه يحدث ببطء وتردد ، ويحدث فحسب بعد «روية وفكر»[٤٠] بمساعدة « ملكة التمييز والعقل »[٤١] ، ويصبح الإنسان عارفًا بكون الفعل سينفع أم يضر . وهكذا يدرس « الغزالى » أصل كلمة الاختيار ، فيقول : « إذا انبعثت الإرادة لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سُمِّيت هذه الإرادة « **اختيارًا** » مشتقًا من **الخير** ،

(٣٥) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .
(٣٦) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٣٧) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٣٨) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٣٩) الغزالى : « مقاصد الفلاسفة » ، ص ٢٨٥ ، « تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٩٩ ، « ميزان العمل » ، ص ١٩- ٢٠ ؛ وانظر ص ٨٦ - ١٠٤ من بحثى :
" The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", Harvard Theological Review, 28 (1935), 69 - 133 .
(٤٠) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .
(٤١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

أى هو انبعاث إلى ما ظهر للعقل أنه خير »[٤٢] . وبذلك ينتهى إلى أن هذه هو « عين الإرادة » التى تصبح اختياراً[٤٣] ، أو أن ذلك الاختيار هو بالأحرى شكل من أشكال التعبير عن نمط خاص من الإرادة[٤٤] . وسوف يُذكر ، فى مبحثه الثانى، أنه كان يقصد بـ «العلم» فى حالة فعل الكتابة ، فيما يقول : « **الإدراك** » comprehension و «**المعرفة**» cognition كما كان بالمثل يقصد بـ « **الإرادة** » will فى ذلك النمط من الفعل ، على حد قوله : « « **الميل القوى الجازم** » الذى يُسمَّى « **قصداً** » »[٤٥] . وأخيراً ، يُنهى « الغزالى » تحليله لفعل « الاختيار » عند الإنسان ، وذلك فى فقرة حيث يقول – وهو يستخدم اللفظ : « مُسَخَّر » subservient بمعنى يمكن معه وصف الشيء المشروط conditioned بأنه مُسَخَّر ‹ خاضع › للشرط السابق the condition preceding عليه ، : « داعية الإرادة مُسَخَّرةٌ بحكم العقل والحس ، والقُدرة مُسَخَّرةٌ للداعية[٤٦]، والحركة مسخَّرة للقدرة . والكل مُقَدَّرٌ بالضرورة فيه، من حيث لا يدرى، فإنما هو « مَحَلٌّ » ومَجْرى لهذه الأمور ، فأما أن يكون منه فكلا ولا »[٤٧] .

بهذا التحليل لفعل الاختيار الإنسانى وبقوله : إن الإنسان هو محلّ الشروط التى تؤدى إلى الفعل الذى خلقه اللّه فى الإنسان يواصل « الغزالى » بين كيف أنه يستخدم مفهوم « المحل » abode كبديل لمفهوم « الكسب » acquisition ، وذلك فى الإجابة على السؤال الذى وضعه هو نفسه ، أعنى : السؤال عن كيفية إمكان وصف الإنسان بأنه يكون فى فعله مجبوراً أو مختاراً فى الآن نفسه ، فيقول: « فإذاً معنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً أنه « محل » لإرادة حدثت فيه جَبْراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيِّراً محضاً موافقاً ، وحدث الحكمُ أيضاً جَبْراً . وإذاً فهو مجبور على الاختيار ، ففعل النار فى الإحراق ، مثلاً ، جَبْرٌ محض وفعل اللّه

(٤٢) المصدر السابق ، نفس الموضع . ونفس هذا التفسير الأيتيمولوجى للفظ «اختيار» يقتبسه «فرانتز روزنتال» من مصدر أسبق : Franz Rosenthal, "The Muslim concept of Freedom", p. 19.
(٤٣) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٩ .
(٤٤) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٤٥) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٤٦) « أى مسخَّرة للإرادة » . (المترجم)
(٤٧) الغزالى : « إحياء علوم الدين » ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٩ .

تعالى اختيار محض ، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين ، فإنه جبْر على الاختيار . فطلبَ « أهلُ الحق » لهذا عبارة ثالثة[٤٨] لأنه لمَّا كان فنًا ثالثًا[٤٩] وائتموا فيه بكتاب «اللّه تعالى» «فسَمَّوه كَسْبًا » ، وليس مناقضًا للجبر ولا للاختيار ، بل هو جامع بينهما عند مَنْ فهمه »[٥٠] . هذا التصور للإنسان على أنه محل للشروط التى تؤدى إلى الفعل الذى يكون اللّه تعالى فاعله يجعل الإنسان أيضًا ، فيما يضيف «الغزالى» ، فاعلاً للفعل ، وإنْ لم يكن بنفس المعنى الذى يكون اللّه به فاعلاً له . « فمعنى كون اللّه تعالى **فاعلاً** أنه المخترع الموجد ومعنى كون العبد فاعلاً أنه المحلّ الذى خَلَق ‹ اللّه سبحانه وتعالى › فيه القُدرة بعد أن خَلَق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم . فارتبطت القدرة بالإرادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة اللّه ارتباط [ما يُسمَّى] المعلول بالعلة وارتباط [ما يُسمَّى] المخترَع بالمخترِع ، وكل ما له ارتباط بقدرة فإن محلَّ القدرة يُسمَّى فاعلاً كيفما كان الارتباط)[٥١]. وتأييداً لهذه العبارة الأخيرة يقتبس « الغزالى » آيات قرآنية عن أفعال معيّنة يكون اللّه هو فاعلها الحقيقى وتُنسب إلى الملائكة أحيانًا أو إلى العباد أحيانًا أخرى ، والسبب فى هذا هو أن « الغزالى » يريدنا أن نفهم أن الملائكة والناس ذُكروا فى تلك الآيات بكونهم فاعلين على اعتبار أنهم محلُّ القدرة التى خلقها اللّه فيهم ليس إلاّ »[٥٢] .

إن ما فعله « الغزالى » على الحقيقة فى مبحثه الثالث هو مراجعةٌ لتفسير « الجوينى » الجديد لعنصر الاختيار فى الفعل الإنسانى[٥٣] ، وذلك بأن حذف ‹الغزالى› منه النظرية السببيَّة المثيرة للاعتراض . وهكذا ، على حين ، يكون الفعل الإنسانى عند « الجوينى » مسبوقًا بسلسلة من الأسباب والمسبَّبات وقدرةُ الإنسان تكون هى السبب المباشر لفعله ، فإن الفعل الإنسانى عند « الغزالى » مسبوق بسلسلة

(٤٨) ‹ .. لتعيين طبيعة الفعل الإنسانى من حيث كونه جَبْرًا أم اختيارًا › . (المترجم)
(٤٩) ‹ أى نمطًا متميزًا من أنماط الفعل الإنسانى لا هو بالجبر ولا هو بالاختيار › . (المترجم)
(٥٠) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٥١) المصدر السابق ، ص ٢٥٠ .
(٥٢) المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٥٣) انظر فيما سبق ، ص ٨٦٤ وما بعدها .

من الشروط وقُدرة الإنسان هى الشرط المباشر لفعله . وبينما يرى « الجوينى » أيضًا ، أن اللَّـه هو السـبب الأقـصى الذى يتـصوَّره على أنه الخـالق المبـاشـر لكل سـبب من الأسباب ولفـعل الإنسان كذلك ، فإن اللّـه ‹ تعالى › على رأى « الغزالى » هو الخالق المباشر لكل شرط فى سلسلة الشروط ، كما أنه الخالق لفعل الإنسان . وأخيرًا ، على حين أن فعل الإنسان عند « الجوينى » برغم حدوثه عن السببيَّة الضرورية necesary causality لقدرته يشتمل على عنصر الاختيار إذْ يرى «الجوينى » أن قُدرة الإنسان ، التى هى السبب المباشر لفعله ، هى قدرة « مستقلة » من جهة كونها سببًا لذلك الفعل ، فإن فعل الإنسان ، عند « الغزالى » ، برغم كونه مخلوقًا للَّـه مباشرة ، يشتمل على عنصر الاختـيـار لأنه يرى أن قُـدرة الإنسـان ، مـع أنهـا مـخلوقـة للَّـه فى الإنسـان باعتبارها الشرط المباشر condition لفعله ، فإن « محلَّها » هو الإنسان . وهكذا أيضًا كان « أوغسطين » ، فبرغم اعتقاده بأن الإنسان يفعل ما يفعله بالضرورة ، فلا يزال يزعم ، وهو بذلك يعكس رأى «أرسطو » ، أن للإنسان إرادة حرة ، وهذا لأن الضرورة لا تأتى إلى الإنسان من خارجه ولكنها تنبع من ذات نفسه ، وهو ما يعنى أن الإنسان هو « محلُّها » إذن(٥٤) .

---

(٥٤) انظر كتابى : Religious Philosophy, pp. 170 - 176.

(د) الكَسْب عند الماتريدى

عندما قَرَّرت مؤخراً أثناء إعدادى لهذا العمل أن أتناول رأى « الماتريدى » فى الكسب ، لم يكن عندى من كتاباته شىء سوى الترجمة الإنجليزية التى أنجزها « شاخت » Schact لعبارة وحيدة من أحد مؤلفات « الماتريدى وتفسيرين باللغة الألمانية قام بهما « جوتز » Gotz لفقرات من كتابين للماتريدى .

وكانت الترجمة الإنجليزية التى أنجزها «شاخت» هى لعبارة من كتاب « **التوحيد** » للماتريدى » ، وتُقرأ هكذا : « إن كل أحد يعلم من نفسه أنه فاعل مختار ، وأنه « **فاعل كاسب** » »[1] .

هذه العبارة ، متى أخذت فى ذاتها ، تؤدى إلى تأويليْن :

١ – يمكن أن يؤخذ القسم الأول منها على أنه يعكس العبارة ، التى سبق أن اقتبسناها من المعتزلة ، التى تقول : إن الإنسان « يُحِسُّ من نفسه الاقتدار والفعل »[2] . بهذا المعنى ، فإن اللفظ : « فاعل » فى القسم الثانى من عبارة « الماتريدى » يجب أن يؤخذ إذن بمعنى أن الإنسان خالق لأفعاله وعلى ذلك فمن المفترض أن يكون « الماتريدى » قد استخدم اللفظ « كاسب » بنفس معنى اللفظين : « أكساب » و « كسْب » المستخدمَيْن عند « واصل »[3] ، وعند « الشحَّام »[4]

(١) J. Schact, " New sources of the History of Muhammadan Theology ", Studia Islamica, 1 : 32 (1933) .

« وقد رجعنا فى إثبات النص الأصلى للعبارة إلى نشرة « فتح اللّه خليف » لكتاب التوحيد ، ص ٢٢٦ ، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ، د . ت » . (المترجم)

(٢) انظر فيما سبق ، ص ٧٨٠ – ٧٨١ .

(٣) انظر فيما سبق ، ص ٨٣٣ .

(٤) انظر فيما سبق ، ص ٨٣٢ وما بعدها ، ص ٨٣٩ .

على التوالى ، أى بمعنى أن الإنسان بما هو إنسان أكسبه اللّه قُدرةً على خَلْق أفعاله . مثل هذا التفسير سيجعل « الماتريدى » من القائلين بحُرِّية الإرادة الإنسانية .

٢ - لكن يمكن أن يؤخذ القسم الأول من العبارة أيضًا على أنه يعنى نفس ما تعنيه عبارة « الأشعرى » القائلة : « إن الإنسان يملك التفرقة بين الحالين[٥] من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك »[٦] . ومتى أخذنا العبارة بهذا المعنى فإنه يمكننا فضلاً عن ذلك أن نأخذها بمعنى أن « الماتريدى » تابع ، شأنه شأن « الأشعرى » ، تصورَ الكسب عند « النَّجار » ، ومن ثمَّ فإنه يصف الإنسان الكاسبَ ، مثلما يصفه « النَّجار » ، أيضًا بلفظ « الفاعل » ، وهو ما يعنى إذن ببساطة أن الإنسان « فاعل » لكنه ليس « فاعلاً على الحقيقة » . ومن التفسيرين اللذين أوردهما « جوتز » بالألمانية لفقرتين عند « الماتريدى » نجد أن مؤدَّى إحداهما ، وهى من كتاب « التوحيد » يجىء على النحو التالى : يُوصف اللّه بالقُدرة على كل شىء بما فى ذلك القدرة على أفعال الناس « خَلْق العباد » . والإنسان ليس قادراً على أن يخلق بنفسه شيئًا ما لم يهبه اللّه من قبل القدرة و « الاستطاعة » على الفعل . بعبارة أخرى فإن للإنسان قُدرة خلقها اللّه فيه على اكتساب الفعل الحُرّ « الذى يختاره بنفسه »[٧] .

وتُسلِم هذه الفقرة ، أيضًا ، إلى تأويلين :

١ - لو أخذنا تعبير « خَلْق العباد » بالمعنى الحرفى الذى يفيد « ما يفعله الناس » ، وإذا افترضنا أيضًا أن اللفظين الألمانيين auszuführen و auszführen والمساويين فى اللغة الإنجليزية للتعبيرات التالية : to bring about و to realise و to carry into effect يعبران عن لفظ عربى مثل لفظ « **تحصيل** » المستخدم بمعنى « كونه سببًا فى إحداث شىء ما » أو مثل لفظ « **تكميل** » المستخدم بمعنى «تنفيذ» فسوف يكون معنى هذه الفقرة إذن هو نفس معنى التأويل الأول للعبارة السابقة .

(٥) «أى يعلم التفرقة بين حالة الحركات الضرورية وحالة الحركات المكتسبة» . (المترجم)
(٦) انظر فيما سبق ، ص ٨٥٤ ، حاشية رقم ٦ .
(٧) M.Gotz, "Māturidi und sein kiāb Ta'wilat al' Quran", Der Islam, 41 : 54 - 55 (1965).
ويتفق هذا مع قول أبى منصور الماتريدى فى « كتاب التوحيد » : « إن العبد يقدر بإقرار اللّه إياه ، فلا يجوز أن يقدر بإقدار من ليست له القدرة عليه » . (ص ٢٣٢) . (المترجم)

وسوف يكون معناها هو أن اللّـه يخلق فى الإنسان قبل الفعل قدرة على خَلْق ذلك الفعل فيكتسب الإنسان بذلك تلك القدرة ويتسبَّب فى حصول الفعل ، أى أن الإنسان نفسه يخلُق ذلك الفعل . وهكذا سوف يظهر « الماتريدى » متابعًا لأولئك المعتزلة الذين آمنوا بأن القدرة التى يمنحها اللّـه الإنسان على خلق أفعاله قد أودعها فيه قبل الفعل[٨] .

٢ – لكن لو أخذنا تعبير « خَلْق العباد » ليعنى كما ترجمه « جوتز » إلى الألمانية بـ das Tun der Menschen : « فعل الناس » ، ولو افترضنا أيضًا أن اللفظ العربى الذى يُعَبِّر عن معنى اللفظين الألمانيين اللذين أوردهما « جوتز » وهما : auszuführen و ausführen هو لفظ **«التحصيل»** ، لكن على أن يؤخذ لا بمعنى : auszuführen «يُنَفِّذ»، وإنما بمعنى: erwerben و sich aneignen : «يكْتَسِب» ،« يختص لنفسه بـ » ، فسوف يكون معنى هذه الفقرة هو نفس معنى التأويل الثانى للعبارة السابقة . وسوف تعنى أن أفعال الإنسان مخلوقة للّـه تعالى لكن الإنسان يكتسبها ويختصها لنفسه .

وعلى أية حال ، فلن يُبيِّن هذا ما إذا كان يجب أخذ الاكتساب بمعناه عند « ضرار » أم بمعناه عند « النَّجَّار » .

والتفسير الثانى الذى أورده « جوتز » بالألمانية هو من كتاب « تأويلات القرآن » الذى ينسبه « أبو المعين ميمون النسفى » (+ ١١١٤)[٩] إلى « الماتريدى »[١٠]، والذى هو ، فيما يرى «علاء الدين أبو بكر السمرقندى » (+ ١١٤٥) ، من تأليف بعض تلاميذ « الماتريدى » عل أساس من تعاليمه الشفاهية[١١] ، وهذا التفسير يقول :

« إن اللّـه ، عنده ‹ أى الماتريدى › ، هو خالق كل ما يوجد بما فى ذلك فعل الإنسان نفسه ، لكن اللّـه يخلق للإنسان قُدرة على الاختيار الحُرّ بين الأوامر

(٨) انظر فيما سبق ، ص ٧٨٦ – ٧٨٧ .

(٩) **أبو المعين النسفى** : (ميمون بن محمد بن محمد بن المعتمد بن مكحول النسفى) فقيه حنفى . ومتكلم . أبرز أعلام المدرسة الماتريدية . عاش فى سمرقند وبخارى . من تصانيفه : « إيضاح المحجة لكون العقل حجة » ، و« بحر الكلام » ، و« تبصرة الأدلة » ، و« التمهيد لقواعد التوحيد » ، و« شرح الجامع الكبير للشيبانى فى الفروع » . (المترجم)

(١٠) Götz, op. cit, p. 29.

(١١) Ibid, pp. 30 - 31.

والنواهى ، وعلى أن يكتسب ما يريده ، أى أن اللّه لم يعط الإنسان القدرة على اكتساب الفعل فحسب ، ولكن أيضًا القدرة على اختياره وطلبه »[١٢] .

هذه الفقرة ، متى أخذت فى حد ذاتها ، توضّح تمامًا أن « الماتريدى » من القائلين بالكسب ومن المعارضين لرأى المعتزلة فى أن الإنسان هو خالق أفعاله . فالإنسان عند « الماتريدى » مجرد كاسب لأفعاله . غير أنه ليس من الواضح ما إذا كان ذلك وفقًا لنمط « النَّجار » أو لنمط « ضرار » ، لأن الفقرة تُسلِم إلى تأويلين . فهى قد تعنى أولاً أنه وقت خلق اللّه للفعل الإنسانى يخلقُ فى الإنسان القُدرة وفعل الاختيار بين البديلين مثلما يخلق فعل الاكتساب لما اختاره الإنسان وأراده . وهذا يجعل « الماتريدى» من القائلين بالكسب على نمط «النَّجار» . وقد تعنى الفقرة ، تبعًا للتأويل الثانى ، أن اللّه يخلق فى الإنسان أولاً قبل أى فعل إنسانى القُدرة على أن يختار كلية بنفسه بين بديلين من الأفعال وأنه من ثمَّ يكتسب بنفسه الفعل الذى اختاره ، إذن فاللّه هو خالق الفعل الذى كان الإنسان قد اختاره واكتسبه بنفسه . وهذا يجعل « الماتريدى » من القائلين بالكسب على نمط « ضرار » .

هناك كتاب بعنوان : « العقائد » ألَّفه – من وجهة نظر العقيدة الماتريدية[١٣] – معاصر لـ «علاء الدين أبى بكر السمرقندى» يُدعى «نجم الدين النسفى» (+ ١١٤٢م) . ومن الغريب حقًا أنه لا يستخدم فيما يتعلَّق بالأفعال الإنسانية لفظ « الكسب » ؛ ويستخدم بدلاً منه لفظ « الاختيار » . كما أنه يُعبِّر عن تصوره لدور اللّه ولدور الإنسان فى العبارتين التاليتين :

١ – «اللّه هو الخالق لأفعال الناس إيمانًا كانت أو كفرًا، طاعة أو معصيةً»[١٤] .

٢ – و «للناس أفعال اختيارية يثابون عليها أو يعاقبون»[١٥] . هاتان العبارتان ، متى أخذناهما فى حد ذاتهما ، تفيدان أنه فى أفعال الإيمان والكفر أو الطاعة

(١٢) Ibid, p. 52.

(١٣) انظر : مقدمة إلدر Elder لترجمته الإنجليزية لكتاب « التفتازانى » p.xx, xx 11.

(١٤) Taftazani, p. 96.1.2.

(١٥) Ibid, p. 100, 1 - 2.

والمعصية ، الذى يوجد فيها اختيار بين بديلين ، يكون للإنسان القُدرة على اختيار البديلين من الأفعال واللّه هو الذى يخلق له ذلك الفعل .

وبعد ما يقرب من قرنين ، يحاول « التفتازانى » (١٣٢٢ - ١٣٨٩/١٣٩٥م) ، فى شرحه لكتاب « العقائد » « للنسفى » ، أن يُظهر تعارضًا بين عبارة « النسفى » التى اقتبسناها توًا ، وهى : « للناس أفعال اختيارية » ، والتى يقول عنها : إنها سوف تكون بلا معنى «ما لم يكن الإنسان هو الذى يُوجد فعلَه»[١٦] ، وبين العبارة الأسبق «للنسفى» ، فى كتابه هذا وهى : « إن اللّه تعالى الذى هو محدث العالم »[١٧] ، أى أنَّ «العالم فى كل أجزائه [١٨] هو واحد» [١٩]، مما يعنى ، كما تبيَّن من قبل [٢٠]، إن اللّه وحده هو « المستقلُّ » « بخَلْق الأفعال وإحداثها » [٢١] . ويبدو أن «التفتازانى» يحلُّ هذا التناقض الظاهر بأن يأخذ لفظ « اختيار » فى عبارة «النسفى» بمعنى « اختيار الكَسْب » to choose to acquire ، لأنه يشرح عبارة « النسفى » فيما يتعلق بدور اللّه ودور الإنسان فى الفعل بأن « اللّه هو **الخالق** لكل شىء والإنسان كاسب »[٢٢] .

الحاصل كذلك أن « التفتازانى » اعتبر نفسه أشعريًا لكنه كان قريب الصلّة بالماتريديين تمامًا[٢٣] . وعلى ذلك فإننا نستطيع الزعم بأنه كان قد عرف - فيما هو مؤكد - نظرية الكسب عند « الأشعرى » وعَرَف أيضًا أن نظرية الكسب قد استخدمها « الماتريدى » . وعلى ذلك فإن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو : هل كان تأويله « للنسفى » من خلال نظرية الكسب تأويلاً من خلال ما عرفه عن تصور الكسب عند « الأشعرى »[٢٤] أو أنه أراد به أن يكون تأويلاً للكسب وفق ما يمكن فهمه من تصور « الماتريدى » ؟

(١٦) Ibid, p. 101, 11. 6 - 7.
(١٧) Ibid, p. 52, 11. 2 - 3.
(١٨) Ibid, p. 42, 11. 3, 5 - 6.
(١٩) Ibid, p. 55, 1.4.
(٢٠) Ibid, p. 55, 1.4 - p. 58. 1.6.
(٢١) Ibid, p. 101 1.7 - p. 102, 1.2.
(٢٢) Ibid, p. 105, 1.4.
(٢٣) Elder, p. xx111.
(٢٤) انظر ترجمة « إلدر » : Elder, p. 85, n. 12

هناك إجابة على هذا السؤال فى أحد التفسيرات العديدة التى قدَّمها «التفتازانى» للكسب . أحد هذه التفسيرات يُقرأ عن النحو التالى : « **صَرْف** الإنسان قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد اللّه للفعل عقب ذلك [الكسب] خلق »[٢٥] . هذا التفسير للكسب أيضًا يكشف عن تشابه مثير لتفسير الكسب المنسوب إلى «الماتريدى» فى كتاب لمؤلف من نَسَف اقتبسه « أبو عُذْبَة » (+ ١٧١٣م) فى الفقرة التالية : « والكَسْب عند الماتريدية كما قال النسفى (فى « **الاعتماد** » وفى « **الاعتقاد** ») ، هو صَرْف القدرة إلى أحد المقدورين وهو غير مخلوق [بواسطة اللّه] »[٢٦] . ويبدو أن المصدرين الواردين بين قوسين فى العبارة السابقة هما عنوانان لكتابين منسوبين نسبةً مبهمة إلى مؤلف من مؤلفين عدة عُرفوا بـ « النسفى » ومن الواضح أنهما تحريف لعنوان كتاب واحد هو كتاب « الاعتماد » الذى ألَّفه « حافظ الدين النسفى »[٢٧] ، المتوفَّى سنة ١٣١٠م ، أى قبل « التفتازانى » بحوالى ثمانين عامًا وبعد «نجم الدين النسفى » ، الذى كتب « التفتازانى » شرحًا لكتابه ، بحوالى مائتى عام . وعلى هذا فإن ما فعله «التفتازانى» فى شرحه هو أنه بَيَّن أن قول « النسفى » : « للناس أفعال اختيارية » إنما يُعَبِّر على الحقيقة عن نظرية الكسب عند « الماتريدى » وفضلاً عن ذلك ، فإن القسم الأخير من شرح « التفتازانى » الذى يقول فيه حقيقة : إن خَلْق اللّه للفعل هو « عَقِب » كَسْب الإنسان ، يُبَيِّن أن نظرية « الماتريدى » فى الكسب والتى ينسبها « التفتازانى إلى « النسفى » هى من نمط كَسْب « ضرار » ، وتبعًا لها فإن القُدرة على **الكَسْب** التى خلقها اللّه فى الإنسان ، وفعل الكسب الذى يكون الإنسان فاعله على الحقيقة ، كليهما سابقان على خلق الفعل[٢٨] . وعلى ذلك ، فعندما يقول «التفتازانى» بعد ذلك بقليل : « إن فعل الإنسان يكون بخَلْق اللّه وإحداثه

(٢٥) Tafazani, p. 102, 1.25.

(٢٦) أبو عذبة : « الروضة البهيَّة » ، ص ٦٢ .

(٢٧) انظر : Brockelmann, Gescichte der Arabischen Litteratur, 11, p. 107.

(٢٨) انظر فيما سبق ، ص ٧٣٤ – ٨٢٥ .

[مباشرة أو على الاقتران] مع ما للإنسان من قُدرة ومِن فِعْل »[٢٩] ، وحرف الجَرّ «مع» لا يجب أن يُفهم على أنه يعنى « فى آن واحد» Simultaneously[٣٠] ، بل على أنه يعنى : مقترنًا بـ «أو متحداً مع» ، أى : أن الفعل الإنسانى يرجع معًا إلى خَلق اللّه وإحداثه وإلى «ما للإنسان من قُدرة ومن فِعل» أى إلى فِعْل الكسب عند الإنسان ، كذلك .

ومن أن نظرية الكسب التى ينسبها « التفتازانى » إلى « النسفى » مشتقةٌ فيما هو واضح تماماً من مصدر ماتريدى ، فإنه لم يتردد فى أن يُلحق بتفسيره «الماتريدى» للكسب تفسيرات مأخوذة من مصادر أخرى . وها هى بعض من هذه التفسيرات : أولاً ، « الكسبُ هو ما يحصل باستعمال آلة والخَلْق يحدث بدون آلة »[٣١] . ويعكس هذا بعض أوصاف الكسب والخَلْق الموجودة فى كتاب "مقالات الإسلاميين" للأشعرى[٣٢]. ثانيا، "الكسب موضوع للقدرة التى تحدث فى "محل" قدرته؛ والخلق موضوع قدرة لا فى محل"[٣٣]. ويعكس هذا عبارات "الأشعرى" و"الجوينى"، التى اقتبسناها من قبل، من حيث إن الكسب ينطبق فحسب على فعل يكون متصلا بـ"**محل القدرة**"، أى فعل فى بدن الإنسان، مثل حركة يد الإنسان، لكن الفعل الذى يحدث خارج "محل القدرة"، أى، الحركة التى تصدر عن الإنسان فى جسم من الأجسام غيره، وهو ما يُعْرف اصطلاحا بأنه فعل متولِّد، فيكون مخلوقًا لله[٣٤].

(٢٩) Tafatazani, p. 102, 11. 8 - 9.

(٣٠) انظر فيما سبق ، ص ٨٣٦ بالنسبة لاستخدام الحرف « مع » بمعنى «فى نفس الآن» عند عرض رأى «النَّجَّار» .

(٣١) Taftazani, p. 102, 11. 9 -10. ، وقد ورد فى « مقالات الإسلاميين للأشعرى ما يلى : « وقال قائلون : معنى الخالق أنه يفعل لا بآلة ولا بجارحة [فمن فعل لا **بآلة** ولا بجارحة] فهو خالق ، وهذا قول « الإسكافى » ، وطوائف من المعتزلة » (ص ٥٣٩) .

وورد كذلك مايلى :

« واختلف الناس فى معنى : مكتسب ، فقال قوم من المعتزلة : معناه أن الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة » (٥٤٢) . (المترجم)

(٣٢) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين" ، ص ٥٣٩ .

(٣٣) Tahazani, p. 102, 1. 10.

(٣٤) انظر فيما سبق ص ٨٥٦ – ٨٥٧ ؛ ٨٥٩ .

فى كتاب "أبى عُذبة" ذاك، بعد تقرير موجز لأنّ "الكسب" عند الماتريدية، كما هو مُبيَّن فى كتاب "حافظ الدين النسفى"، إنما "هو صَرْف" الإنسان قدرته إلى أحد الفعلين الممكنين، وهو ليس مخلوقا [لله]، تأتى مباشرة فقرةٌ لا يتضح منها ما إذا كانت فى جُملتها أو فى قسم منها، استمرارًا للاقتباس السابق أو تعليقًا "لأبى عُذبة" يَستند إلى بعض المواضع الأخرى من كتاب "حافظ الدين النسفى" ذاته. وتُقرأ كما يلى: "جميع ما يتوقف عليه فعل الجوراح من الحركات **وكذا التروك** التى هى أفعال النفس من الميْل **والداعية والاختيار**، بخَلْقْ الله تعالى لا تأثير لقُدرة العبد فيه. وإنما [أى الإنسان] محل قدرته **عزمه عقيب** خَلْق الله – تعالى – هذه الأمور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقا للفعل طالبا إيّاه. فإذا **وَجَد** العبدُ ذلك العزم خلق اللهُ تعالى له الفعلَ فيكون منسوبا إليه من حيث هو حركة ومنسوبًا إلى العبد من حيث هو زنا ونحوه من الأصناف التى يكون بها الفعل معصية. وعلى منوال ذلك الطاعة كالصلاة مثلا تكون الأفعال التى هى حقيقتها منسوبة إلى الله تعالى من حيث هى حركات وإلى العبد من حيث إنها صلاة، < لأنها > الصفة التى باعتبارها جزم العبد المصمِّم. وهذا على مذهب القاضى "الباقلانى" وهو أن: قُدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلَّق بوصفه من كونه طاعة أو معصية"(٣٥).

على أساس هذه الفقرة، يمكن تقرير نظرية الكسب التى قال بها هؤلاء الماتريدية على النحو التالى: يخلق اللهُ فى الإنسان ملكات للنفس مثل "الميْل" والداعية" و"الاختيار" التى يُقصَد بها الملكات التى تؤدى بالإنسان إلى الاختيار بين فعلين ممكنين. ونتيجةً لخلق الله هذه الملكات فى الإنسان، فإن الإنسان يصبح "محلَ" "القدرة" و"العزم الثابت" ليحصل على أحد الفعلين الممكنين الذى اختار بينهما. وما إن يُجرِّبَ الإنسانُ فى نفسه ذلك العزم "الثابت" حتى يخلق الله فيه حركة عامة نحو ذينك الفعلين الممكنين البديلين < المقدوريْن > ، والإنسان لكونه "محلَ" قدرة العزم الثابت تلك، يُحولِّ تلك الحركة العامة المخلوقة لله فيه إما نحو واحد من الفعلين الممكنين البديلين < المقدوريْن > أو نحو الآخر.

(٣٥) أبو عذبة : "الروضة البهيَّة" ، ص ٢٦ .

وقدرة العزم الثابت هذه على تحويل الحركة العامة، التى خلقها الله فى الإنسان، إما إلى واحد من الاتجاهين الممكنين أو إلى الآخر هو ما يسميه هؤلاء الماتريدية بـ"الكسب"، الذى يقولون عنه، كما أوردنا من قَبْل، إنه "صَرْف [الإنسان] قدرته إلى فعل من الفعلين الممكنين، وليس مخلوقا [لله]".

تستدعى رواية "أبى عُذبة" هذه تعليقين: أولا، وصف "أبى عُذبة" للإنسان بأنه "محل" ‹ للقدرة › باعتباره تفسيراً للنظرية الماتريدية فى الكسب يكشف عن تأثير استخدام "الغزالى" للوصف نفسه فى ذات الغرض، كما يكشف أيضا مدى الانحراف بعيدا عنه[٣٦]. وهكذا، بينما يرى "الغزالى" أن كلَّ قدرة يكون الإنسان محلاً لها يخلقها الله فى الإنسان خلقًا مباشرًا[٣٧]، فإن "قدرة" "العزم الثابت" التى يكون الإنسان محلا لها إنما تنشأ فيه على رأى الماتريدية عقيب خلق الله له ملكات معيّنة فى نفسه. وثانيا، فى رواية لـ "قاضى زاده" (+١٥٨٢م) عن نظرية الكسب عند الماتريدية، يتضح أنها تستند إلى نفس كتاب "نجم الدين النسفى" على نحو ما استخدمه "أبو عُذبة"، يُوصف **"العزم الثابت"** بأنه مخلوق لله فى الإنسان[٣٨].

---

(٣٦) انظر فيما سبق ، ص ٧٧١ – ٧٧٣ .
(٣٧) انظر فيما سبق ، ص ٨٨٠ الحاشية رقم ٤٨ .
(٣٨) انظر : A. de vliger, Kitab al - Qadr, p. 178.



الفصل التاسع

ما الجديد فى علم الكلام ؟

تُمثِّل قصة "الكلام" الحلْقة الثالثة فى ثلاثية ارتكزت على نفس الحبكة: حبكة اللقاء بين "الكتاب المقدّس" Scripture والفلسفة. ففى البداية التقى الاثنان بالإسكندرية منذ فجر المسيحية برعاية من "فيلون". ونتيجة لذلك اللقاء انبثقت فلسفة جديدة غير مسبوقة : فلسفة كتابية Scriptural philosophy كانت فلسفة فيلون أول رواية لها، وكانت فلسفة "آباء الكنيسة" هى الرواية الثانية ويمثلُ "علم الكلام" الرواية الثالثة.

وفيما يلى سنحاول أن نبيِّن بإيجاز كيف أن المشكلات الكلامية الست التى تناولناها فى هذا الكتاب هى مشكلات متصلة، إنْ فيما يوجد بينها من وجوه شبه أو من فروق، بتلك المشكلات التى تناولها "فيلون" و"آباء الكنيسة" من قبل فى محاولاتهم لتأويل الكتاب المقدّس تأويلا فلسفيا ولمراجعة الفلسفة لكى تتوافق مع الكتاب المقدَّس.

١ - الصفات

١

فى اللقاء الأول، فإن وحدانية الله، فى "العهد القديم" التى هى مجرد إنكار لتعدد الآلهة، أصبحت مع "فيلون"، بتأثير من المناقشة الفلسفية اليونانية للمعانى المتعددة للفظ "الواحد"، تعنى ما يمكن تسميته بالوحدة المطلقة أو البساطة، أى إنكار أى وجه من وجوه التمييز بين الأجزاء فى ذات الله. وبالمثل، بتأثير من الفلسفة اليونانية، أصبح وصف الله فى "العهد القديم" بأنه لا يشبه شيئا من الأشياء الموجودة فى العالم يعنى عند "فيلون" إنكار ما يسمية الفلاسفة بجسمانية الله.

فى اللقاء الثانى انطلق "آباء الكنيسة"، مثلهم فى ذلك مثل "فيلون"، من عقيدة توحيد الله وتنزيهه وفقًا لتعاليم "العهد القديم". ولكنهم، على أساس من تعاليم كتابهم المقدّس المكتوب باليونانية (العهد الجديد)، شرعوا يعتقدون أيضا بوجود مسيح أزلى pre-existent يُسمَّى "ابن الله" أو "كلمة الله"، ويعتقدون بوجود

"روح قدس" أزلى Pre-existent Holy spirit. وظهر فى نفس الوقت بين "آباء الكنيسة" رأيان رئيسيان عن "المسيح الأزلى" و"روح القدس" الأزلى وعلاقتهما بـ"الله" المسمَّى "بالآب" Father :

فأولا، كان هناك رأى الكافة من "آباء الكنيسة" الذين آمنوا بأن "المسيح الأزلى" و"روح القدس" الأزلى موجودان على الحقيقة، قديمان مع الله "الآب"، صدرا عنه منذ الأزل، وكل منهما يُسمَّى "إلها" مثل الله "الآب". هذا الرأى يُعبر عنه بالصيغة القائلة: إن "الله" ذات واحدة و"أشخاص" ثلاثة. ولتبرير رأيهم هذا احتجوا بأن وحدانية الله، التى يؤمنون بها، لا يجب أن تؤخذ بمعنى الوحدانية المطلقة absolute بل بمعنى الوحدانية النسبيّة relative فحسب.

وثانيا، كان هناك معارضوهم، وهم مَنْ نسميهم بـ"السابليين" Sabellians الذين أنكروا، بإصرارهم على ضرورة أن تؤخذ وحدانية الله بمعنى الوحدانية المطلقة، أنْ يكون "المسيح الأزلى" و"روح القدس" الأزلى موجودَيْن على الحقيقة، فزعموا أنهما محض اسمين من أسماء الله.

لم يكن ثمة خلافٌ طائفى بين "آباء الكنيسة" فيما يتعلَّق بـ"لاجسمانية" incorporeality الله إلا أنه وُجِد خلاف بين "الآباء" الأرثوذكس(*)، وذلك هو خلاف "ترتوليان" الذى أوَّل التنزيه الوارد فى "الكتاب المقدَّس" ليصبح معناه أن الله "جسم لا كالأجسام"، ومن الواضح أنه يتابع فى ذلك الإنكار الرواقى للاجسمانية الله.

فى اللقاء الثالث، انطلق الإسلام(**)، شأنه شأن "فيلون" و"آباء الكنيسة"، من الاعتقاد بوحدانية الله وتنزيهه كما جاء فى "القرآن"، كتاب المسلمين المقدَّس، المكتوب بالعربية. لكن الإسلام، على أساس ما جاء به القرآن، قد انطلق أيضا من إنكار التثليث المسيحى. وأدى هذا الإنكار إلى مناظرات بين المسيحيين وبين المسلمين بعد الغزو الإسلامى لسوريا فى عام ٦٣٥م مباشرة. وفى مناظرات من هذا القبيل، لنا الحق فى

(*) **الآباء الأرثوذكس** : هم آباء الكنيسة الشرقية. (المترجم)

(**) المقصود بالطبع هنا هم مفكرو الإسلام؛ فالمؤلف لا يحرص على التفرقة الواجبة بين الإسلام بما هو دين إلهى وبين صور الفكر الإسلامى الذى تشكَّل فى التاريخ على أنحاء متنوعة. (المترجم)

افتراض أن المسيحيين حاولوا أن يبينوا أنهم يقصدون فحسب بالشخص الثانى والشخص الثالث من أشخاص الثالوث الإلهى أن ألفاظا مثل "الحياة" و"العلم"، أو "الحياة" و"القدرة"، أو "العلم" و"القدرة"، التى تنسب إلى الله حتى فى القرآن، إنما هى أشياء حقيقية في الله، متميِّزة عن ذاته، ومع أنها قديمة معه ولا تنفكّ عن ذات الله، فكلٌّ منها يجب أن يُسمَّى إلها. وفى مسار مناظرات من هذا القبيل انقاد المتحدثون باسم الإسلام Spokesmen of Islam(*) إلى التعبير، على نحو ما، عن رغبتهم فى الاعتراف بأن "الحياة" و"العلم"، و"القدرة" التى تُنسب فى القرآن إلى الله إنما هى أشياء حقيقية أزلية فى الله متميِّزة عن ذاته ‹ تعالى ›، غير أنهم أصروا على إنكار أن يُسمَّى كل منها "إلها". وسرعان ما أدى الاعتراف بواقعية ‹ حقيقة › ألفاظ "الحياة" و"القُدرة"، التى تُنسَب إلى الله فى القرآن، إلى مدٍّ رحاب هذه الواقعية ذاتها لتشمل بقية الألفاظ الأخرى التى تُنسب إلى الله فى القرآن أو فى القرآن والسُّنة معا. هذا هو الأصل فيما عُرف – منذ الترجمة اللاتينية لكتاب موسى بن ميمون: "دلالة الحائرين" فى القرن الثالث عشر الميلادى– بأنه العقيدة الإسلامية السلفية فى الصفات الإلهية، تلك العقيدة التى أصبحت مشكلةً وموضوعا للمناقشة فى الفلسفة اللاتينية الوسيطة ومن ثمَّ فى فلسفة "ديكارت" و"إسبينوزا" من بعد.

ومع نشأة علم الكلام، تبنَّى غالبية المتكلمين هذا الاعتقاد بثبوت الصفات الإلهية، لكن المعتزلة، فى إصرارهم على الوحدانية المطلقة للذات الإلهية وعدم قابليتها للقسمة، أنكروا واقعية الصفات، معلنين أن كل ما يُحمل على الله من ألفاظ إنما هى مجرد أسماء له ‹ تعالى ›.

(*) لا يعرف الإسلام طائفة بعينها يمكن اعتبارها وحدها هى الناطقة باسمه والمعبِّرة عن حقيقته دون سواها من بقية المسلمين، كما هو الحاصل من خلال تطور العقيدتين اليهودية والمسيحية مثلا، أو فى غيرهما من العقائد التى أفرزت على سطح الحياة الدينية سلطة يهيمن أصحابها بقداستهم على قلوب المؤمنين وعقولهم. ولا توجد فى الإسلام تلك الجماعة التى تحتكر لنفسها حق الفهم والتفسير والتوجيه ويكون احتكارها هذا ملزما لعموم المسلمين، ذلك لأن الإسلام – وهو ختام الدعوات الدينية – إنما جاء خطابا للعالمين هدى ونورا؛ وحتى لو وجدت طائفة تدَّعى الاصطفاء وتزكّى نفسها على غيرها – بما هى الجماعة الإسلامية أو جماعة أهل الحق أو بما شاكل ذلك من الألقاب– فلن يكون ادعاؤها هذا ملزما لأحد ممن ينظر بنزاهة وتجرد إلى أصول الإسلام الثابتة فى كتاب الله وسنة رسوله المعروضة على النوع الإنسانى وعلى كل فرد عاقل من أفراده سواءً بسواء. (المترجم)

قَـدِّم رأى بين المعـتـزلة يتـوسَّطُ آراء "الصـفـاتيـة" Attributists وآراء "منكرى الصـفـات" Anti-attributists عُرِف بنظرية "الأحـوال" Modes. هذه النظرية الجـديدة، بإنكارها رأى الصفاتية فى أن الصفات أشياء واقعية موجودة، وبإنكارها رأى منكرى الصـفـات أيضـا فى أن الصـفـات مـا هى إلا أسـمـاء، أى ليـست مـوجـودة، تزعم أن الصفات لا هى موجودة ولا هى معدومة. وعندما اعترض عليها بأن هذه الصيغة فى الأحـوال خـرْق "لقـانون الثـالث المرفـوع" Excluded Middle(*) كـان الجـواب هو أن المقصود بالوجود المنفىّ فى القسم الأول من القضية هو الوجود خارج الذهن extra-mental ‹ الوجود فى الأعيان › وأن المقصود بالوجود المنفى فى القسم الثانى من القـضـيـة هو الوجـود اللفظى Verbal؛ وطالما أنه يتـوسَّط بين الوجـود خـارج الذهن والوجود اللفظى نوع آخر من الوجود، أى الوجود الذهنى، فليس فى صيغة الأحوال السابقة خَرْق إذن لقانون الثالث المرفوع، لأن هذا الوجود الذهنى هو ما تؤكده هذه الصيغة على نحو مباشر. ومن الواجب ملاحظة أن هذا التصوّر للوجود الذهنى بما هو وجود متميِّز عن الوجود المفارق للذهن وعن الوجود اللفظى هو تصور مشابه للرأى الذى ظهر فى العصر الوسيط مؤخرًا مع "أبيلار" Abelard(**) فيما يتعلقّ بمشكلة الكُلّيَّات التى جعل منها نظرية فى "المذهب التصوّرى" Conceptualism المتميِّز عن "المذهب الواقعى" realism وعن "المذهب الاسمى" nominalism.

(*) قانون الثالث المرفوع : Tiers exclu (Excluded middle) هو أحد المبادئ المنطقية الأولية ويتلخص فى أن القضيتين المتناقضتين إذا صدقت إحدهما كذبت الأخرى، ولا ثالث بينهما) (المعجم الفلسفى). (المترجم)

(**) **أبيلارد** : Abelard, Peter (١٠٧٩– ١١٤٢م) فيلسوف ولاهوتى فرنسى، وُلد بالقرب من "نانت". أسَّس مدرسة لتعليم الفلسفة (١٠٩١– ١١١٣)، ودرس اللاهوت على يد أنسلم Anselm of Laon (١١١٣– ١١١٧) ثم عمل مدرسًا للفلسفة (من ١١١٧– ١١٢١). تزوج، ثم انتظم بعد ذلك فى سلك الرهبنة، وبسبب تعاليمه تعرّض للاضطهاد. وفى سنة ١١٢١ أدانه مجمع كنسى واُعتبر خارجا على العقيدة. تنقَّل من ديْر إلى ديْر وفى سنة ١١٤٠ أُدين بالهرطقة. ومات فى طريقه إلى روما سنة ١١٤٢ أثناء توجهه إلى البابا ليدافع عن نفسه.

من رأيه أن الجدل يساعد على رفع اللاهوت إلى مقام العلم ويحقق إمكانية التعاون بين الفلسفة والدين. وتشير الألفاظ عنده إلى دلالة كليّة. وللأنواع والأجناس مقابل فى الخارج. والأنواع والأجناس ذاتية فى الجزئيات مجردة فى العقل. (المترجم)

٢ - القرآن

يتصل بالخلاف حول الصفات فى علم الكلام الخلاف حول القرآن. ذلك أن القرآن يظهر على أن له وجودا سابقا على زمن الوحى به وسابقا حتى على خلقْ العالم. ويمكن بيان أن المقصود بهذا الوجود الأزلى pre-existence للقرآن، فى القرآن ذاته وعند أوائل المسلمين الذين اتبعوه، إنما هو القرآن المخلوق قبل الخَلْق pre-existent Created Koran. وأيضا، فإن القرآن لا يصف نفسه بلفظ "القرآن" فحسب، وإنما ببعض ألفاظ مثل "الكلمة" و"الحكمة" و"العلم" كذلك - أى أنه كلمة الله وحكمة الله وعلم الله. ومن ثمَّ فقد كان من الطبيعى تمامًا، مع ظهور الاعتقاد بأن تلك الألفاظ المحمولة على الله هى صفات واقعية ‹ ثابتة › أزلية، أن يُعدَّ القرآن الموصوف بأنه كلمة الله وحكمة الله وعلم الله صفة أزلية من صفات الله سابقة بالضرورة على الوحى به. وهذا يوضح - فيما يُفترض- كيف ظهر الاعتقاد بأزلية القرآن أى بقدمه. لكن الاعتقاد بوجود قرآن مخلوق قبل الخلق استمر - فيما هو واضح كذلك - عقيدة بعض الأفراد فى الإسلام. وعلى ذلك فعندما أعلن المعتزلة رسميا معارضتهم لثبوت الصفات الأزلية، فإنهم كانوا ينكرون أيضا اعتبار ذلك القرآن المخلوق قبل الخلق pre-existent صفة ثابتة فى الله، وكانوا يعلنون انحيازهم إلى بعث التصور الأصلى لقرآن مخلوق قبل الخلق. وعلى هذا فعندما يزعم "يحيى الدمشقى"، فى نموذجه الإرشادى الذى وضعه للمناظرات بين المسيحيين والمسلمين فى أوائل القرن الثامن الميلادى، أن الناطق باسم الإسلام سوف يؤكد أن "كلمة الله" بمعنى القرآن السابق على الوجود هى كلمة قديمة ويشير «يحيى الدمشقى» إلى المبتدعة heretics من المسلمين الذين يعتقدون بأنها مخلوقة، فإن المتحدث باسم الإسلام عنده يجب أن يؤخذ على أنه المتكلم السُّنى، بينما يجب أن يؤخذ لفظ المبتدعة على أنه يشير إلى "المعتزلة".

ومن نموذج "يحيى الدمشقى" الإرشادى للمناظرات بين المسلمين والمسيحيين أيضا، يمكن أن نفهم أن المسلمين قد تعلَّموا من المسيحيين أثناء المناظرات الفعلية حول "التثليث" أمرين: تعلموا، أولا، أن المسيحيين ضاهوا اعتقادهم بـ"كلمة الله" بمعنى المسيح الأزلى بالاعتقاد الإسلامى بـ"كلمة الله" بمعنى القرآن القديم. وتعلَّموا، ثانيًا،

أنه قد وُجدَت عند المسيحيين مشكلة علاقة المسيح الأزلى بالمسيح المولود، وعلى حين أن غالبية المسيحيين قد حلَّوا هذه المشكلة بأن اعتقدوا أن المسيح الأزلى تجسَّدَ فى المسيح المولود مما لزم عنه وجود طبيعتين للمسيح المولود: طبيعة إلهية وطبيعة بشرية، فإنه وُجدَ مَنْ أنكر مثل هذا التجسُّد، حتى إنهم قالوا إن للمسيح المولود طبيعة واحدة فحسب، هى طبيعة بشرية. وبتأثير هذه المعرفة الجديدة، فيما نرى، كان من الضرورى أن يتساءل بعض المسلمين عن علاقة القرآن القديم بالقرآن الذى نزل به الوحى. وعلى حين أنه لا يوجد بالفعل دليل على أن سؤالاً كهذا قد أُثير حقا، فهناك فقرات كلامية كثيرة يبدو أنها تحتوى سلفا على أجوبة متعارضة على مثل هذا السؤال. وتبعًا لجواب من الأجوبة، مماثل للتجسد المسيحى، أى لتجسد المسيح الأزلى فى المسيح المولود وُجد هنالك فى الإسلام قول بحلول القرآن القديم فى محل، أى أن القرآن القديم سُطِّر فى كتاب موحَى به، حتى إنه لتوجد فى كل قرآن متلوّ، أو مسموع أو محفوظ أو مكتوب، طبيعتان، أى: كلمة الله القديمة وذلك التقييد الإنسانى لها أو التعبير عنها أو محاكاتها. وتبعا لنوع آخر من الإجابة، فليس هناك حلول للقرآن فى محل، حتى إن القرآن الموجود بين أيدى الناس man-made ما هو إلا نسخٌ أو تعبير أو محاكاة للقرآن القديم ‹ المكنون فى لوح محفوظ › .

٣ - الخلْق

انطلق أولُ لقاء بين "الكتاب المقدَّس" والفلسفة من اعتقاد "فيلون" بخلْق العالم على نحو ما جاء فى "التوراة". وفى محاولة "فيلون" لتفسير معنى هذا الاعتقاد الكتابى Scriptual تفسيرًا فلسفيًا، فإنه يُعبِّر عن نفسه بطريقتين: ففى موضع يقول إن الله خلق الأشياء كلها من مادة (ὕλη)، وهو ما يُمكن أن يؤخذ عادة باعتباره يعكس ما يعرف على العموم بأنه المادة الأفلاطونية القديمة. وفى موضع آخر، وهو يتابع بوضوح تعبيرًا مستخدما فى "المكابيين الثانى" (II maccabees7: 28)، يقول: إن الله أوجد "الأشياء التى كانت "لا موجودة" ‹ معدومة › mon-existent (τὰ μὴ ὄντα)، وبحيث يؤخذ لفظ "اللاموجود" ‹ المعدوم › على نحو ما استخدمه "أرسطو"، أى إما بمعنى "المادة"

أو "اللاوجود". ومهما يكن الأمر، فإن "فيلون" يوضح تماما، عند تأويله لقصة الخَلق فى مفتتح "سفر التكوين" أنه، فى الوقت الذى كان يتابع فيه تصور "أفلاطون" للخَلْق على أنه إيجاد من مادة قديمة، فإنه يعتبر أن هذه المادة القديمة ذاتها قد خُلقت من لاشىء.

فى اللقاء الثانى انطلق "آباء الكنيسة"، مثلهم مثل "فيلون"، من الاعتقاد بخَلْق العالم على نحو ما جاء فى "التوراة". وعلى حين أنهم، فى محاولتهم تفسير معنى الخَلْق الوارد فى "التوراة"، قد عبَّروا عن أنفسهم كذلك مثلما عبَّر "فيلون" عن نفسه، فى ذلك الموضع السابق ذكره، بالقول إن العالم قد خُلق من "اللاموجود" (ἐη τοῦ μὴ ὄντος)، موضحين تمامًا أنهم يستخدمون ذلك التعبير ‹أيضا› بمعنى: الخلْق من لاشىء. وفى القرن الثالث، فيما بعد، سكَّ اثنان من "آباء الكنيسة" ، فى وقت واحد على الأغلب، كل على حدة ، تعبيرًا يعنى حرفيا: "من لاشىء" وذلك لوصف عملية الخلق، أحدهما فى اللغة اللاتينية، وهو (de nihilo) والثانى فى اللغة اليونانية وهو (ἐξ οὐδενός). وفضلا عن ذلك ، فإننا نجد فى كتابات "آباء الكنيسة" رفضًا صريحًا لتصور الخلق من مادة أزلية «قديمة» كما نجد تأكيدات صريحة للخلْق من مادة أزلية مخلوقة pre-existent created.

وانطلق المسلمون، فى اللقاء الثالث، من الاعتقاد بخلق العالم كما جاء فى "القرآن، كتابهم المقدَّس، وهو فى مجمله اعتقاد مماثل لما جاءت به "التوراة". ومهما يكن تصور أوائل المسلمين للخلْق، فمن المعقول افتراض أن صيغة "من لاشىء" الاصطلاحية التى استخدمها المتكلمون فيما بعد وصفا لعملية الخلْق إنما جاءتهم من اتصالهم بالمسيحيين، الذين ترجمت صياغتهم اليونانية "ἐη τοῦ μὴ ὄντος"، التى ذكرناها من قبل، إلى الصيغة العربية " من المعدوم". يتجلَّى هذا - فيما يُروى - من أن المتكلمين من أهل السُّنة الذين أكَّدوا أن " المعدوم" هو اللاشىء كانوا هم الذين يعتقدون بأن الخلْق لم يكن من شىء. وكذلك، مع ترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية إلى العربية ، بدأ المعتزلة، وقد أصبحوا على دراية بما يُعرف بأنه نظرية أفلاطون فى الخلق من مادة قديمة ، يفسِّرون صيغة "من المعدوم" فى الترجمة العربية المذكورة من قبل لصيغة "الآباء اليونان" فى الخلق بأنها تعنى الخلق من مادة قديمة. ويتجلي هذا فيما يُروى من أن غالبية المعتزلة أكَّدوا أن "المعدوم" شىءٌ من الأشياء وعلى هذا فإنهم اُتهموا بالاعتقاد بوجود مادة قديمة ‹ سابقة على الخلق ›.

وهكذا، بينما رُفض الاعتقاد بالخلق من مادة أزلية عند "آباء الكنيسة"، وُجد فى الإسلام مَن قَبِلَه. ويشير هذا القبول ، فيما هو واضح تماماً ، إلى اعتقاد أمكن التوفيق بينه وبين النظرية **القرآنية** فى الخلْق. ومن الواجب أيضا ملاحظة أنه قد وُجِد آنذاك بين اليهود الناطقين بالعربية، الذين ازدهروا بعد ظهور المعتزلة بوقت طويل، مَنْ أعلن صراحة أن القول بالخلق من مادة قديمة سابقة على الوجود يمكن التوفيق بينه وبين تعاليم الكتاب المقدس < التوراة > عن الخلق .

هناك روايات فى علم الكلام تذكر على وجه الخصوص محاولات المتكلمين العديدة لصياغة حجج تؤكد خلْق العالم. وقد أُحصيت هذه الحجج فى سبع . واحدة منها أُستخدمت برهانا إما على الخلْق لا من عَدَم بالضرورة أو على الخلْق من عدم[1]؛ وأُستخدمت حجة أخرى برهانا على الخلق من عدم[2]؛ كما أن هناك حجة ثالثة يتضمّن اَستخدامها البرهنة على الخلق لا بالضرورة من عدم[3]؛ ويمكن لبقية الحجج الأخرى أن تؤخذ ضمنا على أنها براهين على الخلق من عدم. وقد أصبحت حجتان من ذلك النمط الأخير موضوعين للمناقشة من بعد بين "المدرسيين" Schoolmen .

٤ - المذهب الذَّرى

فى أول لقاء بين "الكتاب المقدس" والفِلسفة عَلِم "فيلون" بوجود رأيين بين الفلاسفة فيما يتعلَّق بتكوين الأجسام . وطبقًا للرأى السائد بينهم، تتكوّن الأجسام من مادة أزلية تنقسم إلى مالا نهاية وتضمَّن هذا الرأى اعتقادا بنظرية فى العليّة وبوجود الله (العلّة الأولى). وطبقًا للرأى الآخر الذى سلَّم به بعض الفلاسفة، تتكون الأجسام من ذرات، وتلك الذرات اللامتناهية العدد موجودة منذ الأزل قبل أن تتشكل فى أجسام، ذلك التشكُّل الذى حدث بمحض الصدفة. ولخلو "الكتاب المقدَّس" مما يعارض الرأى السائد بين الفلاسفة سواء فيما يتعلق بالمادة التى تقبل القسمة إلى مالا نهاية

(١) انظرفيما سبق ص ٥٢٢ - ٥٢٣ .
(٢) انظر فيما سبق ص ٥٦٥ - ٥٦٦ .
(٣) انظر فيما سبق ص ٥٢٦ وما بعدها .

أو ما يتعلَّق بصدورها عن علَّة ما، ووجود ذكر لمسألة قدمها أو حدوثها فحسب، تبنىَّ "فيلون" ذلك الرأى السائد بين الفلاسفة، معدّلا إياه فحسب لكى يؤكد أن المادة التى تنقسم إلى مالا نهاية مخلوقة لله .

وفى اللقاء الثانى تبنىَّ "آباء الكنيسة" الرأى السائد بين الفلاسفة ، لنفس الأسباب التى دفعت "فيلون" إلى ذلك فيما هو واضح تماماً .

وفى اللقاء الثالث، أصبح المتكلمون فيما يمكن افتراضه حقًا، على دراية بالرأيين الفلسفيين المتقابلين حول تكوين الأجسام ، لا من خلال أعمال أصيلة لفلاسفة اليونان بل من خلال مصنفات مظنونة Spurious doxographies عنها. وبما أن المتكلمين ، خلافاً لـ"فيلون" و "آباء الكنيسة" قد ووجهوا ، على أسس دينية باللاتناهى والعليَّة ، فكلا هذين الرأيين الفلسفيين كانا محل اعتراضهم : نظرية قسمة المادة إلى مالا نهاية من جهة قدمها، ولا تناهيها وصدورها عن علة ؛ ونظرية الذرات من جهة قدمها، ولاتناهيها وصدورها عن الصدفة. وظلَّ المتكلمون يشعرون أنهم غير قادرين على تجاهل التأملات الفلسفية حول تكوين الأجسام وأنه كان عليهم أن يختاروا بين الرأيين على نحو ما .

وإذ وجدوا أنه من الممكن فى حالة المذهب الذرى أن يحذفوا منه كل الخصائص الثلاث مثار الاعتراض، على حين أنه فى حالة قسمة المادة إلى مالا نهاية كان من المستحيل حذف خاصيتين من الخصائص الثلاث مثار الاعتراض - أى تلك التى كانت من جهة اللانهائية وصدورها عن علَّة - فإنه كان من الطبيعى تماما أن يتبنُّوا المذهب الذَّرى مع بعض التعديلات. وهكذا كانت الذَّرات ، على رأيهم، مخلوقة لله باعتبارها الأجزاء المكوِّنة للأجسام وقت خلقه < تعالى > للعالم، كما أن هذه الذرات متناهية فى عددها .

الحاصل أيضا أن وصفَ الذرَّات فى تلك المصنَّفات المظنونة، وخلافا لوصفها فى الأعمال الأصيلة لفلاسفة اليونان، لايرد فيها أى ذكر عن الامتداد extendedness. وعلى العكس تماما، يمكن للقراء، من خلال اصطلاحات معيَّنة أُستخدمت فى تلك المصنفات المظنونة على أنها أوصاف الذرَّات، أن يحصل لديهم الانطباع بأنها لا ممتدة. وفضلا عن ذلك، يمكن بيان أن واحدا من هذه المصنفات المظنونة قد نقل إلى

قرائه انطباعا محددًا بأن ذرات "ديمقريطس"، كانت، مثل النقط الرياضية ، لا ممتدة . لهذا كله، فإن أوائل المتكلمين تصوروا ، فى تبنيهم للمذهب الذّرى أن الذرّات لا ممتدة. ومهما يكن من أمر، فقد ظهرت فيما بعد، ومع انتشار ترجمة الأعمال الأصلية لفلاسفة اليونان، مدرستان فى علم الكلام فيما يتعلق بمشكلة لا امتداد الذرّات. إحداهما وهى مدرسة بغداد ، احتفظت بالرأى الأصلى وهو أن الذرّات غير ممتدة؛ والثانية ، وهى مدرسة البصرة زعمت أن الذرات ممتدة .

وما إن تَبنّى علمُ الكلام مذهبَ الذرة حتى ظلّ واحداً من الاعتقادات المميِّزة لأتباعه على وجه الخصوص . وعلى أية حال، فقد وُجد بالفعل أفراد خارجون على المذهب الذّرى . أشهر هؤلاء هو «النظّام» . وقد تبنّى فى رفضه للمذهب الذّرى ، رأى "أرسطو" فى أن الأجسام تنقسم إلى مالا نهاية، مع ما يتضمّنه ذلك من أنّ كل تغيُّر يحدث فى الأجسام إنما هو انتقال من القوة إلى الفعل. هذا التصّور الأرسطى للتغيُّر بما هو انتقال من القوة إلى الفعل يصفه "النظّام" بأنه تصوّر لأى تغيّر باعتباره عملية "كمون" و "ظهور"، وهو وصف من الواضح أنه استعاره من المصنَّفات المظنونة التى أُستخدم هذا الوصف فيها فى لغة دارجة بديلاً لوصف "أرسطو" الاصطلاحى من خلال لفظىْ القوة والفعل. ورأى "النظّام"، المشار إليه بأنه نظرية "النظام" فى "الكمون"، يمكن التعبير عنه باللغة الإنجليزية بـ Theory of latency .

٥- السببيّة ‹ العِليّة ›

فى اللقاء الأول، عَدّل "فيلون"، وهو يحاول إضفاء طابع كتابى على الفلسفة ، من التصّور الفلسفى للسببيَّة ، حتى إن الله عند خلقه للعالم قد أودع فيه – فيما يرى فيلون – قوانين معيَّنة للسببيّة من خلالها خضع العالم لهيمنته ‹ تعالى › ، غير أن هذه القوانين يمكن له ‹ تعالى › أن يعطلها بخلقه لما أصبح يُسمّى بالمعجزات .

فى اللقاء الثانى تبنّى "آباء الكنيسة" أيضا تصوراً "كتابيًا" للسببيَّة، شأنهم فى ذلك شأن "فيلون" .

وفى اللقاء الثالث، بدأ المسلمون بآيات من القرآن على أساسها شَكَّلوا اعتقادهم بأن كل حادثة فى العالم مخلوقة بإرادة الله التى لا راد لها خلقا مباشرا- وهو اعتقاد أصبح يُشار إليه بأنه خلق متّصل . هذا الاعتقاد لم يكن مقابلا عندهم للتصور الفلسفي للسببّية فحسب ولكنه كان مقابلاً أيضا لتصور السببيَّة كما ورد فى "الكتاب المقدس" الذى كانوا قد عرفوه من المسيحيين. وعلى هذا ، فعندما كان "يحيى الدمشقى" فى أوائل القرن الثامن الميلادى، يُعلِّم المسيحى، فى نموذجه الإرشادى للمناظرات بين المسلمين والمسيحيين، التدليل على أن كل العمليات المعتادة فى الطبيعة بعد أيام الخلق الستة هى أفعال لله من خلال علل وسيطة، فإنه يتوقع أن يزعم المسلم أن كل ما يسمى بالعمليات المعتادة فى الطبيعة هى مخلوقة بإرادة الله التى لا تُرَدُّ خلقًا مباشراً. هذا الاعتقاد الإسلامى الأصيل استبقاه كل أتباع الكلام، بما فيهم المعتزلة، باستثناء اثنين منهم خرجا عليه.

وعلى خلاف الاعتقاد السابق بالخلق المتصّل ظهر السؤال التالى فى علم الكلام: كيف يمكن للمرء على أساس هذا الاعتقاد أن يُفسِّر ما يُلاحَظ عمومًا من أن الحوادث الموجودة فى العالم، باستثناء المعجزات التى لا يمكن التنبؤ بحدوثها، تتبعُ نظاما محدَّدا من التعاقب المضطرد؟ إن التفسير المقدَّم لذلك هو أن الحوادث المتعاقبة بانتظام - بين المعجزات الحاصلة على غير توقع - ترجع إلى أن الله - فى حالة تلك الحوادث - يفعل بطريقة تماثل ما يُسمَّى فى حالة الفعل الإنسانى بـ "العادة"(*). ومن الواضح تماماً أن لفظ العادة هنا مستعارٌ من "أرسطو" الذى يستخدمه وصفا مناسباً للحوادث التى تحدثُ لا "بالطبع" ولا "بالضرورة" ولا "دائمًا" ولكن تحدث "غالبا" فحسب، وهكذا بدا لفظ العادة لبعض شيوخ الكلام وصفا مناسبًا للحوادث المتعاقبة بانتظام، تلك التى لم تكن عندهم حادثةً "بالطبع" ولا "بالضرورة" والتى ينقطع اضطرادها بحصول المعجزات . < الخارقة للعادة > . وعندما أثير اعتراض بأن لفظ العادة لا ينطبق إلا على

(*) من المقرّر فى أصل التوحيد الإسلامى أن الله سبحانه وتعالى "ليس كمثله شىء" فى ذاته وفى أفعاله . وتجاهل هذا الأصل يغرى بالاندفاع إلى التشبث بأى شبه قد يظهر بين آراء فرقة ما من الفرق الإسلامية أو آراء أفراد منها بعينهم وبين آراء أصحاب الملل والنحل والآراء المباينة لأصول الإسلام. (المترجم)

الحوادث المتعاقبة بانتظام والتى توصف بأنها حادثة "لا على الدوام" وإنما "على الأغلب فحسب"، على حين أن الحوادث المتعاقبة بانتظام، بين أى معجزتين حادثتين بطريق العرض، يُقال عنها إنها تحدثُ "دائمًا كان الجواب على ذلك الاعتراض هو أن الله وقت خلقه لأى تعاقب للحوادث خلقًا مباشرًا إنما يخلق فى عقل الإنسان علْما بأن تعاقب الحوادث هذا نفسه، وباستثناء المعجزات، سوف يستمر مخلوقًا لله فى المستقبل .

ويجب، على أية حال، ملاحظة أن المتكلمين ، برغم اعتقادهم بأن كل حادثة فى العالم مخلوقة لله خلقًا مباشرًا، ظلوا يعتقدون بأن هناك حوادث بعينها لن يخلقها الله أبدا. وبعبارة أخرى فإنهم سلَّموا، مثلهم مثل "آباء الكنيسة" و"فيلون" من قبل، بأن هناك مستحيلات، أى أفعال لن يفعلها الله أبدا وذلك لسبب من الأسباب المعقولة[٤]. وبين محاولات عديدة لإحصاء مثل هذه المستحيلات يُذكر نوعان – على وجه الخصوص – هما الاستحالات التى تتضمَّن أن هناك تغيّرا فى طبيعة الله وتلك الاستحالات التى تكون مخالفة لقانون التناقض **law of contradiction** .

المعتزليان الخارجان المشار إليهما من قبل فيما يتعلَّق بإنكارهما للسببيَّة هما "النظّام" و "معمّر". وكلاهما كان يعتقد ، مثل "أرسطو" ، أن للأشياء "طبعًا" **a nature** هو السبب فيما يتتابع عليها من تغيرات، وكانا يعتقدان أيضا ، مثل "آباء الكنيسة" و "فيلون" من قبل، أن ذلك "الطبع" قد أودعه الله فى الأشياء وقت أنْ خلقَ العالم. ومهما يكن الأمر، فإنهما يختلفان فيما يتعلق بذلك "الطبع" فى أمرين :

فأولا، يختلفان فى ذلك الطبع ما هو؟ إن "النظَّام"، برفضه للمذهب الذّرى الكلامى ، تبنَّى تمييز "أرسطو" بين المادة والصورة، ومن ثمَّ تمييزه بين القوة والفعل. فطبْع أى شىء ، كما هو الشأن عند "أرسطو"، ينطبق على صورة الشىء ، وعندما يُقال إن الطبع ‹ الطبيعة › هو سبب حركة الشىء فإن المقصود هو أن ذلك الطبع هو سبب الانتقال من القوة إلى الفعل. و"معمَّر" ، باحتفاظه بالمذهب الذّرى الكلامى، رفض تمييز

(٤) انظر فيما سبق ص ٧٣٨ الحاشية رقم ١٧ . ويكشف معنى عبارة "النظَّام" – فيما أرى – عن أن اختلافاته عن معارضيه ما هى إلا اختلافات لفظية .

"أرسطو" بين المادة والصورة ومن ثمَّ رفض أيضا تمييزه بين القوة والفعل. والاصطلاح الأرسطى "الطبع" إنما يستخدمه ليعبر به عما يُسميّه "بالمعنى"، ذلك المعنى الذى يوجد فى الأجزاء التى لا تتجزأ < الذرّات > والذى يوجد من خلالها فى الأجسام، وعندما يقول عن الطبع الذى يدل على "معنى" إنه السبب فى حركة الأشياء التى تتحرك، فذلك يعنى أنه سبب للانتقال من حالة من حالات الفعل إلى حالة أخرى من حالات الفعل .

وثانيا، يختلف هذان الخارجان حول الكيفية التى يعمل بها "الطبع" فى العالم. فالطبائع التى أودعها الله فى الأشياء عندما خلق العالم، تواصل عملها فى العالم، على رأى "النظّام"، بتدبير الله لها ومن ثمَّ فإنه < تعالى > قد يعلِّق حدوث التتابع المنتظم لها عندما يخلق المعجزات. وعلى رأى "معمَّر" فإن الطبع أو "المعنى" الذى أحلَّه محلَّه، مع أن الله أودعه فى الأشياء وقت أن خلق العالم، إلا أن هذا الطبع يعمل عمله فى العالم بدون تدخل مباشر من الله، ومن ثمَّ فلا مجال لحدوث أى تعليق له يأخذ شكل المعجزات. ويمكن أن نجد أصلاً لمثل هذا الرأى فى محاورة "طيماوس" لأفلاطون؛ وكان هذا الرأى معروفًا من قبل فى الإسلام باعتباره أنه هرطقة سابقة على "معمَّر" وهو مماثل لما أصبح يُعرف من بعد فى تاريخ الفلسفة بأنه تألية طبيعى Deism(*) .

كان لإنكار علم الكلام للسببيّة تأثيره على تاريخ الفلسفة. "فالقديس توماس الأكوينى" يناقشه فى عدد من أعماله ويتبرأ منه. ويمكن إظهار أن تدليل "نيقولا أف أوتريكور" على عدم وجود ارتباط علِّى بين احتراق "الكتان" وملاقاة النار كان يستند إلى حجة "الغزالى" على أنه لا يوجد ارتباط علِّى بين احتراق "القطن" وملاقاة النار. وكذلك قول "هيوم" Hume أيضا بأن العقل محكومٌ بالعادة فى استدلاله على وجود ارتباط علِّى ما بين حادثتين متعاقبتين إنما يستند إلى رأى "ابن رشد" فى أن "العادة" – التى تنسب

(*) مذهب التألية الطبيعى: مذهب أُستحدث فى القرن السابع عشر، يقرر وجود الله اعتمادا على آثاره الكونية ويرفض الوحى والنقل، وبهذا يقابل مذهب التأليه الدينى الذى يجمع بين العقل والنقل (المعجم الفلسفى). (المترجم)

عند المتكلمين إلى الله والتى يُفسرون بها النظام المتتابع الذى خلقه الله فى الأشياء - ماهى إلاّ "فعل العقل"[٥] ‹ فى الحكم على الأشياء ›.

ويفترض بعض المؤرخين أن "مذهب المناسبات" Occasionalism الذى ظهر فى القرن السابع عشر يتصل على نحو ما برأى علم الكلام السُّنى فيما يتعلَّق بالسببيَّة[٦]، وسواء كان يوجد بينهما أى اتصال علمى بالفعل أم لا فأمرٌ يلزمُ حتى الآن بيانه .

٦ - سَبْقُ التقدير والإرادة الحرَّة

(الجبرْ والاختيار)

أصبح "فيلون" ، فى اللقاء الأول ‹ بين الكتاب المقدَّس والفلسفة › على دراية بثلاثة آراء فلسفية يونانية عن الفعل الإنسانى : الرأى الأول، وهو رأى غالبية الفلاسفة ، هو الذى يكون الفعل الإنسانى بموجبه مثل كل الأفعال فى العالم، محكوما بالارتباط الجوانى الأزلى الضرورى بين العلل ؛ ويُسمَّى الفعل الإنسانى فعلاحُراً عندما يؤدَى فحسب من غير إكراه خارجى ولا جهل به. والرأى الثانى، وهو رأى الإبيقوريين، الذى يكون الفعل الإنسانى بموجبه ، مع إنكارهم للسببيّة ، مثل كل الأفعال فى العالم فعلاً حراً . والرأى الثالث، هو رأى "كريسبوس" Chrysippus الرواقى ، والذى يُقَرِّر أنَّ الارتباط الأزلى الضرورى بين العلل ، الذى سلَّم بوجوده، يعمل بضرورة طبيعته، ويكف عن العمل بالنسبة لأفعال معينة فى العالم، وكذلك بالنسبة لإرادة الإنسان أيضا، حتى إن الفعل الإنسانى يكون، بتوقف السببيَّة عنه، فعلاً حراً. وفى محاولة "فيلون" لأنْ يُفلسف الكتاب المقدّس مثلما حاول إضفاء طابع الكتاب المقدَّس على الفلسفة توصل إلى رأى يظل الفعل الإنسانى بموجبه ، حتى عندما يتحرر من الضغط الخارجى الفيزيقى، محكومًا بارتباط جوانى من العلل النفسية الداخلية التى خلقها الله، فالله يهب

(٥) انظر كتابى : Religious Philosophy, pp. 209 - 210

(٦) انظر إشارتى السابقة ص ٨٦٢ حاشية رقم (٦٩أ).

الإنسـان من مـولده قـوة خارقـة على كسـر ذلك الارتبـاط للعلل النفسيـة وعلـى أن يفعل بحرية خلافا لما تقضى به هذه العلل .

فى اللقاء الثانى تبنَّى "آباء الكنيسة اليونان" نفس الرأى فى محتواه الرئيسى بَيْدَ أن "أوغسطين" ، من بين "الآباء اللاتين"، توصَّل إلى الرأى القائل بأن الحرية الأصلية التى منحها الله لآدم عند خلقه قد فُقدت بسقوطه ، حتى إن عَقِبَه من بعده إنما يفعلون بضرورة : ضرورة الشَّهوة عندما يأثمون وضرورة الفَضْل الإلهى divine grace عندما يعملون صالحاً ويتَّقون. لكنه وهو يتابع "أرسطو" الذى يصف الفعل الضرورى بأنه فعل اختيارى لو أن الضـرورة تنبع فحسب من علل نفسية داخل الإنسان نفسه، لايزال يصف الإنسان بأنه موجود حرّ، على الرغم من أنه يتصرف وفقًا للضرورة، طالما أن ضرورته تنبع من ذاته.

وفى اللقاء الثالث بدأ المسلمون بمجموعتين من الآيات القرآنية، إحداهما ذات طبيعة جَبْرية predestinarian والأخرى ذات طبيعة حرة libertarian . وقامت محاولتهم الأولى لصياغة نظرية عن الفعل الإنسانى على أساس آيات الجبر. وفى نهاية القرن السابع الميلادى تقريبًا، ربما بتأثير من المسيحية، بدأت تنفذ إلى الإسلام الآراء التى تقول بالحرية الإنسانية وهى الآراء التى أحدثت بالتدريج انقساماً فيه بين أولئك الذين احتفظوا بالآراء الجبرية الأصلية(*) وبين من تبنَّوا، تحت اسم "القَدرية"، الآراء الحادثة التى تقول بالحرية. وظل هذا الانقسام قائما فى علم الكلام، حيث احتفظ غالبية أتباعه بالآراء الجبرية الأصلية للإسلام بينما تبنَّى المعتزلة آراء جماعة "القدرية" التى تقول بحرية الإرادة الإنسانية .

(*) يشير المولف هنا إلى الآراء التى كانت أسبق فى الظهور بين فرق المسلمين ، وأيًا ما كان مقصد المؤلف من عبارته هذه فإن التأكيد على أن هناك وجهة نظر أصلية وأخرى ثانوية فيما يتعلق بعقيدة الجبر والاختيار بالرجوع إلى آيات القرآن الكريم يكشف فى رأينا عن قصور منهجى يتمثَّل فى اجتزاء النص الإلهى والنظر إلى بعضه دون البعض الآخر وفى عدم مراعاة السياق ومناسبات النزول ، وفى تجاهل العوامل المحركة للأفكار فى التاريخ الإنسانى لدى الجماعات والأفراد التى يقترن بها توظيف مفاهيم دينية - إلى جانب غيرها من المفاهيم - لتحقيق غايات برَّانية بعيدة عن المقاصد الفعلية لحقائق التنزيل. (المترجم)

ويمكن تقرير الاختلاف بين هؤلاء الجبْريين وبين القائلين بالحرية على النحو التالى:

بالنسبة للقائلين بسبق التقدير الإلهى ‹ الجَبْر › لا يوجد تمييز بين الأفعال التى تحدث فى العالم، بما فيها الأفعال التى تحدث للإنسان، وبين الأفعال التى يقوم الإنسان بها فكلها مخلوقة لله خلقا مباشراً . هذا التصور لسبق التقدير وصفه – منذ البداية – أحد المناصرين له بأنه "جَبْر" compulsionism – وهو وصف نبذه من بعد المناصرون لمذهب "سبق التقدير" predestinationism .

وهناك تبعًا للقائلين بالإرادة الإنسانية الحرّة تمييز بين الأفعال التى تحدث فى العالم، بما فيها الأفعال التى تحدث للإنسان، وبين الأفعال التى يقوم بها الإنسان نفسه. فبالنسبة للأفعال السابقة أقرُّوا جميعا ، باستثناء اثنين منهم، بأنها مخلوقة لله خلقا مباشراً؛ واعتبروا الأفعال الأخرى أفعالا يؤديها الإنسان بإرادته الحرّة . وبالنظر إلى عموم اعتقادهم بالإرادة الحرة ، فإنه وُجدت بينهم الاختلافات التالية: بعض القائلين بالحرية كانوا يعتقدون أن الله قد أنعم على الإنسان منذ مولده بنعمة الإرادة الحرّة . بينما اعتقد آخرون أن الله أعطى للإنسان مثل هذه القدرة قبل كل فعل من الأفعال التى يقوم بها. وتبعًا لهؤلاء القدريين جميعا، لمَّا كانت الإرادة الحرة التى حظى الإنسان بها مكتسبة إنعاما عليه من الله فإنهم أشاروا إلى الفعل الإنسانى بما هو "أكساب" ، متمثلين فى ذلك بوضوح كون القرآن يستخدم لفظ "كَسبَ" أحيانا مرادفًا للفظ "عَمِلَ" .

وقوبل تأكيدهم للإرادة الحرّة بنقائض خمس ، اثنتان منهما : نقيضة الإرادة الحرّة وعلم الله السابق ونقيضة الإرادة الحرّة وقدرة الله المطلقة.

الحاصل ، بالنسبة للنقيضة الخاصة بعلم السابق ، أنه لا توجد إشارة مباشرة فى القرآن إلى علم الله السابق فيما عدا إشارة إلى خمسة أشياء(*) ، وعلى هذا سمح

(*) الإشارة هنا هى إلى ما تضمنته الآية الكريمة : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (سورة لقمان: ٣٤) . وقول المؤلف (p.735) إنه لا توجد إشارة مباشرة فى القرآن إلى علم الله السابق فيما عدا هذه الأشياء الخمسة قولٌ غير دقيق لا يتفق مع ما صرَّح به القرآن الكريم فى مواضع كثيرة من شمول =

بعض القائلين بحرية الإرادة لأنفسهم بتأكيد أن الله < تعالى > ليس له علم بحوادث المستقبل . وكان هذا يظهر لهم فيما هو واضح أحد المستحيلات التى أوجبها الله فى العالم بحكمته .

= علم الله تعالى لما كان ولما هو كائن ولما سيكون ؛ فالله سبحانه وتعالى ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ ﴾ ، ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ ﴾ و ﴿ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ . واختص الله لنفسه سبحانه ، دون أحد من خلقه ، بعلم ما يقع من مغيبات الأمور علمًا يحيط بكل ما فى الكون على الإطلاق ، وهو ما يُعبّر عنه قوله تعالى : ﴿ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (سورة الأنعام : ٥٩) .
وقول المؤلف ، بعد ذلك مباشرة : "وهكذا سمح بعض القائلين بحرية الإرادة لأنفسهم بتأكيد أن الله ليس له علم بحوادث المستقبل" ، وربما كان يشير به إلى قول لـ "معمَّر" ، يلزمه هنا توضيح وتعليق ؛ فقد جاء فى كتاب "أصول الدين" للبغدادى أن أهل الحق أجمعوا على أن "علم الله واحد ليس بضرورى ولا مكتسب ولا عن استدلال ونظر وأجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات يعلم به ما كان قد علم به جميع معلوماته ما كان منها وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف يكون وقد علِم به أيضا استحالة المحالات وعلم علمه بنفسه" .
ويستطرد "البغدادى" فيقول بعد ذلك مباشرة : "وخالفهم فى هذا الأصل فرق : منهم الزرارية والجهمية فى دعواهما حدوث علم الله تعالى وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها ... والخلاف الثانى مع "معمَّر" القدرى فى قوله لا يجوز أن يُقال إن الله عالم بنفسه ونفسه معلومة له لأن من شرط المعلوم، عنده، كونه غير عالم به . ومن العجائب عالم بغيره وهو غير عالم بنفسه" . (ص ٩٥) . ويقول الشهرستانى فى "الملل والنحل" : "وحكَى جعفرُ بن حرب عنه < أى : معمَّر > أنه قال إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه ومحال أن يعلم غيره" (ص ٤٧) . وإنْ صَحّ ما يُروى عن "معمَّر" – وهو من رءوس القَدَرية – فالروايات متعلقة بطبيعة العلم الإلهى ذاته لا بعلمه تعالى بحوادث المستقبل على وجه الخصوص والذى من شأنه أن يمثل قيدًا على اختيار الإنسان لفعله ومسئوليته عنه ويكشف بذلك عن نقيضة بالفعل . وهنا يجب علينا أن نتوقف عند النقد الحصيف الذى أورده "الشهرستانى" – لما رُوى عن "معمَّر" على افتراض صحته – حيث يقول : "ولعل هذا النقل فيه خلل فإن عاقلاً ما لا يتكلّم بمثل هذا الكلام الغير المعقول . لعمرى لقد كان الرجل يميل إلى الفلاسفة ومن مذهبهم أنه ليس علم البارى تعالى علمًا انفعاليًا أى تابعًا للمعلوم بل علمه علم فعلى فهو من حيث هو فاعل عالم وعلمه هو الذى أوجب الفعل وإنما يتعلق بالوجود حال حدوثه لا محالة ولا يجوز تعلّقه بالمعدوم على استمرار عدمه ، وأنه علم وعقل ، وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شىء واحد < أى أن علم الله تعالى ليس علمًا انفعاليًا كعلم الإنسان يتعلّق بالمعلوم ويتبعه ويكون العلم فيه غير المعلوم وإنما العلم والمعلوم فى ذات الله شىء واحد وعلمه هو خلقه > . فقال "ابن عبّاد" لا يُقال يعلم نفسه لأنه يؤدى إلى تمايز بين العالم والمعلوم ولا يُقال له غيره لأنه يؤدى إلى أن يكون علمُه من غيره يحصل . فإما أنْ لا يصحُ النقلُ وإما أنْ يُحْمل على مثل هذا الحمل. ولسنا من رجال عبّاد فنطلب لكلامه وجها" ("الملل والنحل" ، ص٤٨) . (المترجم)

وفيما يتعلّق بالنقيضة المتعلقة بالقُدرة الإلهية ، هناك حلول ثلاثة ، اشتمل الحل الثانى منها على روايتين ، وهذا الحل الثانى فى روايتيه مع الحلّ الثالث يُشار إليهما بأنهما نظريتان فى الكسب .

أحد الحلول يُنسب إلى أغلب المعتزلة . وهذا الحلُّ - كما عبَّروا عنه - يُقرأ على النحو التالى : "لا يوصف الله بالقدرة على ما أقدره عليه عباده" ؛ أى ، أن إنفاذ الله لقدرته فى حالات تتضمَّنها إرادة الإنسان الحرّة هو من المستحيلات التى أوجبها الله فى العالم بحكمته .

وقدَّم اثنان من المعتزلة هما : "ضرار" و "النجّار" حلاً ثانيًا للنقيضة . فمن التمييز الذى نصطنعه عمومًا فى الحديث الشائع بين وصف الصانع الذى يصنع شيئًا ما وبين وصف المشترى الذى يكتسب الشىء المصنوع ويصبح بذلك مالكًا له ، طبَّقا ذلك التمييز على الأفعال الإنسانية . فكلُ فعل إنسانى هو أصلاً مخلوقٌ لله لكنه مكتَسب للإنسان ، وبهذا المعنى الذى يكون الإنسان فيه مكتسِبًا للفعل يمكن أن يُسمى على ذلك فاعلاً . وإذن فإن كل فعل إنما يَصدر عن فاعلين : الله الخالق والإنسان الكاسب .

لكن ، على حين يتَّفق "ضرار" و "النجَّار" فى وصف الفعل الإنسانى بأنه كسب بهذا المعنى الجديد للفظ ، فإنهما يختلفان فى أصل هذا الكسب ومعناه . فتبعا "لضرار" فإن الله وهب الإنسان منذ مولده القدرة على اكتساب الفعل الذى يخلقه الله للإنسان حتى إن القدرة على الاكتساب وفعل الاكتساب ينبغى أن يُنسبا إلى إرادة الإنسان الحرَّة ؛ وعلى ذلك يُسمَّى الإنسانُ فى الحقيقة فاعلاً ووصفه بأنه كاسب يجب أن ينطبق على الأفعال المتولِّدة كذلك . وتبعًا "للنجار" فإن القدرة على الاكتساب ، شأنها شأن فعل الاكتساب خلقها الله فى الإنسان وقت أنْ خلق له الفعلَ ، حتى إن قدرة الإنسان وفعل الاكتساب أيضًا مخلوقان له بواسطة الله ، وعلى ذلك ، فينبغى أن يُسمَّى الإنسان ببساطة فاعلاً غير أنه ليس فاعلا على الحقيقة ولفظ "كاسب" لا ينبغى أن يُطلق على الإنسان فى حالة الأفعال المتولِّدة .

الحلّ الثالث هو حَلُّ "الشحَّام" . فهو يعتقد ، خلافًا لأغلب المعتزلة ، أن الله قد يحرم الناس من الإرادة الحرَّة التى وهبهم إيَّاها ، وهو خلافًا لـ "ضرار" و "النجَّار" - يحتفظ بالاستخدام الأصلى للفظ "الكَسْب عند القائلين بحرية الإرادة بمعنى فعل الإرادة الحرَّة للإنسان التى وهبها الله له . وعلى هذا يمكن أن يُوصف رأيه ، على النقيض من الرأى الشائع عند كل من "ضرار والنجَّار" كما ورد من قبل ، بأنه يعنى أن كل فعل من أفعال الإنسان إنما يصدر عن أحد فاعلين إما عن الله فى حالة حرمانه ‹ تعالى › للإنسان من حريته ، وهى الحالة التى يكون فعل الإنسان فيها فعلاً بـ "الضرورة" ، أو عن الإنسان ، فى حالة عدم حرمان الله له من حريته ، وهى الحالة التى يكون فعل الإنسان فيها بـ "الاكتساب" ، أى يكون فعلا حرًا من أفعال الإرادة الإنسانية .

إن حلَّ "ضرار" و "النجَّار" هذا قد رفضه أتباعهما من المعتزلة . وتَبع حلَّ "الشحَّام" تلميذُه "الجبائى" وجماعاتٌ من المعتزلة . لكن "الجبائى" رفض أن يكون لَفظ "الكسب" وصفًا للفعل الإنسانى الحرّ مفضلًا عليه لفظ "الخلْق" ، ويحتمل أن يكون هذا هو موقف أتباعه أيضا . ومهما يكن الأمر ، فإن حلَّ "ضرار" و "النجَّار" وجد له أتباعًا بين القائلين بسبق التقدير الإلهى ‹ الجبر › predestinarians ؛ فمن الواضح أنهم رأوا فيه تفسيرًا لآيات الحرية فى القرآن . هكذا يُروى أن "ابن كُلاَب" ، وهو من القائلين بسبق التقدير الإلهى ‹ الجبر › طبَّق على بعض الأفعال الإنسانية اصطلاح "الكسب" ، الذى يُفترض أنه استخدمه بمعناه عند "النجَّار" ، ويُروى أن جماعة من القائلين بسبق التقدير الإلهى ‹ الجبر › يُعرفون بأنهم "أهل الإثبات" تابع كثير منهم رواية "النجَّار" ، برغم أنهم فيما يتعلق بالأفعال المولَّدة قد تابعوا «النجار» ؛ وأخيرًا يوضِّح "الأشعرى" ، وهو يتحدث عن نفسه ، أنه يتابع رواية "النجَّار" للكسب .

على أية حال ، فالحاصل هو أن "الأشعرى" ، فى محاولته بيان أن نظرية الكسب منافيةٌ لكل من مذهب الجبر ومذهب الاختيار على السواء يؤكد أن الكسب هو "قُدرة" من جهة وأنه "مخلوق" فى الإنسان بواسطة الله ، من جهة أخرى ، وأن الله أقْدَر الإنسان عليه" . وكما كان متوقعًا ، فقد ظهر السؤال عن كيفية إمكان تسمية الكسب "قُدرة" عندما لا يكون له تأثير على موضوع القَدرة .

وقُدِّمت محاولات للإجابة على هذا السؤال من "الباقلانى" و "الجوينى" و "الغزالى". وإجابة "الباقلانى" هى مراجعة لنظرية الكسب عن طريق التمييز فى كل فعل إنسانى بين الفعل ذاته وبين حال فعله . فالأول مخلوق لله والآخر يكون فى مقدور الإنسان ، وهذا هو الذى ينطبق عليه اصطلاح "الكسب" . وتوقف خلق الله المباشر للفعل الإنسانى فى حال فعله ، كما يرى "الباقلانى"، يمكن أن يقارن بتوقف العملية الضرورية للتسبيب causation ‹ إحداث السبب › بالنسبة للفعل الإنسانى عند "كريسبوس" ، فيما عدا الفرق التالى : التوقف عند "الباقلانى" يكون بإرادة الله ؛ وعند "كريسبوس" يكون بضرورة الطبيعة .

إن "الجوينى" ، وهو يستخدم لفظ "القدرة" بمعنى الإرادة ، يحاول أن يُبيِّن أن القدرة بمعنى الإرادة ليس لها أن تؤثر فى مقدورها . وهو يحاول أن يُبيِّن هذا بمقارنة الإرادة بالعلم ، وبتدليله على أنه ، كما يمكن للمرء أن يقول إنه عالم بشىء ما بدون أن يؤثر فى وجود ذلك الشىء ، فكذلك أيضا يمكن له أن يقول إنه راغب فى شىء ما بدون أن يكون مؤثرًا فى وجود ذلك الشىء .

ولا يناقش "الغزالى" هذه المسألة مباشرة ، لكنه يجيب عليها فى مبحثين من مباحثه الثلاثة إلى يتناول فيها "الكسب" .

الجواب الذى قدَّمه فى المبحث الأول من مباحثه الثلاثة عن الكسب يحاول فيه أن يُبيِّن ، مثل "الجوينى" ، كيف أنه لا يلزم أن يكون للقدرة تأثير فى مقدورها . لكن على حين يحاول "الجوينى" أن يُبين ذلك عن طريق المماثلة بين قُدرة الإنسان ، بمعنى إرادته على الكسب ، وبين علم الإنسان بشىء ما ، يحاول "الغزالى" أن يُبيِّن ذلك عن طريق المماثلة بين قدرة الإنسان على الكسب وقدرة الله الأزلية على الخلْق ، لأن قدرة الله الأزلية على الخلْق كانت قَبْل الخلْق قُدرةً لا تتعلَّق بمقدورٍ ، أى لا تتعلق بموضوع متأثر بها .

والجواب الذى قدَّمه "الغزالى" فى مبحثه الثالث عن الكسب يشتمل عليه تفسيره لكيف أن ما يُسميه "أهل الحق" كسبا هو جامع بين "الجبْر" وبين الاختيار . وتفسير "الغزالى" للكسب هو أنه "اختيار" مع أنه "جبْر" كذلك ، لأن الإنسانَ "مَحَلٌّ" للجبر

كما أنه مَحَلُّ الاختيار ، وذلك لأن الجَبْر فى حالة الكَسْب مصدره الإنسان ذاته ولا يصدر عن شىء خارجه . وعلى الرغم من أنه لا توجد عند "الغزالى" إشارة أيا كانت إلى الفلسفة ، فمن الممكن أن يؤخذ تفسيره هذا على أنه يعكس رأى "أرسطو" فى أن الفعل الذى يتم بـ "ضرورة" يمكن وصفه بأنه فعل إرادى لو كانت الضرورة نابعة من الإنسان نفسه لا من شىء خارجى عنه . وعلى هذا النحو كان "أوغسطين" الذى يُصِرُّ على أن الإنسان حرٌ مع أنه يخطئ مدفوعًا بضرورة الشهوة ويفعل الخير مدفوعًا بضرورة النعمة الإلهية إنما يعكس أيضا ذلك الرأى الأرسطى .

هكذا رأينا من المشكلات الست التى تناولناها فى هذا الكتاب أنَّ أربع مشكلات بعينها هى التى عرضت بالضبط فى اللقائين الأولين بين الكتاب المقدَّس وبين الفلسفة وأن المشكلتين الأخريين كانتا نتيجة ترتَّبت على المشكلات التى تمت مناقشتها فى اللقاء الثانى ؛ ورأينا أيضا أن كلَّ مشكلة من هذه المشكلات الست مهما يكن أصلها ، قد تطوَّرت تطوراً مستقلاً فى علم الكلام ، ورأينا أخيراً أن تناول كل مشكلة ، فى تطورها المستقل فى علم الكلام ، ما هو إلاَّ محاولة لتفسير الكتاب المقدَّس تفسيراً فلسفيًا ، وينتمى علم الكلام كذلك إلى ذلك النمط الجديد من الفلسفة ، أى الفلسفة الكتابية Scriptual Philosophy ، تلك الفلسفة التى ، بعد أن أسَّسها "فيلون" ، واصلت ازدهارها بأشكال مختلفة حتى القرن السابع عشر عندما أُجهضت على يد "إسبينوزا" .

المصادر والمراجع



ملاحظاتُ ببليوجرافية

تشتمل البيليوجرافيا على خمسة أقسام هى :

١ – قسم الكتابات الإسلامية والكُتَّاب .

٢ – قسم الكتابات اليهودية والكُتَّاب .

٣ – قسم الكتابات اليونانية واللاتينية والكُتَّاب .

٤ – قسم الكتابات المسيحية والكتَّاب .

٥ – الدرويات والسلاسل والأعمال المرجعية .

ولا تشتمل هذه القوائم على ببليوجرافيا كاملة بأية حال، فهى معدَّة أساساً لتكون ملحقا لما أثبته الأستاذ «ولفسون» فى الحواشى واستخدمه وأراد أن يذكره .

وتشير الاختصارات التالية إلى أعمال "أرسطو"، وهى مفصَّلَةٌ فى القسم الثالث من هذه الببليوجرافيا :

Anal. Post.	De Gen. et Corr.	Metaph.
Anal. Pri.	De Interpr.	Phys.
Categ.	De Long. et Brev.	Poet.
De Anima	Vitae	Rhet
De Caelo	[De] Soph. Elench.	Top.
De Gen. Anim.	Eth. Nic.	

واختصارات الدوريات والسلاسل وبعض الأعمال المرجعية المعتمدة تُفصَّل فى القسم الخامس من هذه الببليوجرافيا .

وتُثبت العناوين المختصرة مع مؤلفيها دائما فيما بعد. وسوف توجد معلومات إضافية تحت اسم كل مؤلِّف فى القسم المعدّ لذلك فى الببليوجرافيا :

١ – القسم الإسلامى .

٢ – القسم اليهودى .

٣ – القسم اليونانى واللاتينى .

٤ – القسم المسيحى .

Al. kiyās al-Ṣaghir; Alfarabi I

Al- Mu'tazilah: Ibn - al-Murtaḍa I

Anwār : Ḳirḳisānī II

Buh̲āri, Ṣaḥiḥ: Buh̲ārī I

De Placitis: Aëtius III

De Substantia orbis: Averroes I

Definitionum: see Liber Definitionum

Dux seu Director ... : see Rabi Mossei Aegyptii ...

Elementis: see Liber de Elementis

Emunah Ramah: Abraham Ibn Daud II

Emunot: Saadia II

Eshkol ha-Kofer: Judah Hadassi II

Eṣ Ḥayyim: Aaron ben Elijah II

Fark: Baghdādā I

Faṣl al -Maḳāl: Averroes I

C.G., Cont. Gent.: Thomas Aquinas IV

Cuzari: Judah Halevi II

De Elementis: see Liber de Elementis

Liber de Elementis: Isaac Israeli II

Lumā: Ash'arī I

Maḥkimat Peti: Joseph al-Baṣīr II

Maḳālāt: Ash'arī I

Maḳāsid al-Falāsifah: Ghazālī I

Masā'il: Abū Rashīd I

Milal: Shahrastānī I

Millot ha-higgayon: Maimonides II

Mi'yār al-ᶜIlm: Ghazālī I

Mīzān al'Amal: Ghazali I

Moreh: see Moreh Nebukim

Moreh Nebukim: Maimonides II

Fiḳh Akbar: Abū Ḥanifah I

Fiṣal: Ibn Ḥazm I

Fi Wujūd al-Ḫālik: Abucara IV

Ibānah: Ash'ārī I

Iḥyā: Ghazālī I

Iktisād: Ghāzālī I

Intiṣār: Ḫayyāt I

Irshād: Juwaynī I

Ishārāt: Avicenna I

Ḳadar: Muslim I

Kashf: Averroes I

kifāyāt: Faḍālī I

Kitāb al-ḥudūd: Isaac Israeli II

Kitāb al-Jam':Alfarabi I

Ḳobeṣ: Maimonides II

Liber Definitionum: Isaac Israeli II

Rauḍah Bahiyyah: Abú ᶜUdhbah I

Ṣaḥiḥ: Buḫārī I

Ṣahih: Muslim I

Sefer ha-Gebulim: Issac Israeli II

Sefer ha-yesodot: Isaac Israeli II

Shemonah Peraḳim: Maimonides II

Siyāsāt: Alfarabi I

S.Th., Sum, theol.: Thomas Aquinas IV

Tabsīr: Isfarā'inī I

Tabyin: bn 'Asākir I

Taftazanī: Taftāzānī I

Tahāfut al-Falāsifah: Ghazālī I

Mughni: Abd al-Jabbar I

Muḥaṣṣal: Razi I

Muḳaddimah: Ibn Haldun I

Munḳidh: Ghazālī I

Murūj: Mas'ūdī I

Najāt: Avicenna I

Ne'imot: Joseph al-Basīr II

Nihāyat: Shahrastānī I

Niẓāmiyyah: Juwaynī I

ᶜOlam Ḳaṭan: Joseph Ibn Ṣaddik II

Opif.: Philo II

Placita: Aëtius III

Rabi Mossei Aegyptii ...: Maimonides II

Rasā'il Iḫwān al-Safā: Iḫwān al-Ṣafā I

Tahāfut al-Tahāfut: Averroes I

Taḥrim: Ibn Ḳudāmah I

Tamhid: Bākillānī I

Tanbih: Malaṭi I

Tanbīh: Mas'udī I

ta'rīfāt: Jurjānī I

Tatahaf: see Tahāfut al-Tahāfut

Teshubot ha-Rambam: Maimonides II

Tisᶜ U rasā'il : Avicenna I

Uṣúl: Baghdādī I

ᶜUyún al-Masa'il : Alfarabi I

Uthúlújiyya: Pseudo-Aristotle I

Waṣiyyah: Abú Ḥanīfah I

Yesodot: see Sefer ha-Yesodot

الببليوجرافيا

١ - الكتابات الإسلامية والكُتَّاب

لترجمات "القرآن" إلى الإنجليزية التى أنجزها كل من: "محمد على" Muhammed Ali و"پالمر" Palmer ، و"رودويل" Rodwell، و"سيل" Sale و"وِرِى" Wherry انظر قائمة المحررين Editors ، والمترجمين والمؤلفين ضمن القسم الخاص بـ"الأعمال الثانوية" :

عبد الجبار ، "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل"، الجزء السابع، القاهرة، ١٣٨١هـ، [١٩٦٣].

أبو حنيفة ، "الفقه الأكبر"، (منسوب إلى أبى حنيفة)، فى "كتاب شرح الفقه الأكبر"، حيدر أباد ١٣٢١هـ .

- ترجمه إلى الإنجليزية "فنسنك" A.J.Wensinck ضمن كتابه : "The Muslim Creed", Cambridge, England, 1932.

———— ، "كتاب الوصيَّة" (منسوب إلى أبو حنيفة)، حيدر آباد ١٣٢١هـ.

ترجمه إلى الإنجليزية "فنسنك" Wensinck فى كتابه "the Muslim Creed".

أبو رشيد [النيسابورى]، "كتاب المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين"، نشره وترجمه إلى الألمانية "آرتور بيرام" Arthur Biram وصدر بعنوان : "Die atomistische substansenlehre aus dem Buch der streitfragen ..) , Leiden, 1902.

أبو عُذْبَه : "الروضة البهيَّة"، حيدر آباد، ١٣٢٢ [١٩٠٤].

الفارابى : "فصوص الحِكَم"، نشره فريدريش ديتريصى Friedich Dieterici فى كتابه : Alfarabi's Philosophische Abhanlungen, Leiden, 1890.

الفارابى : ، "كتاب الجمع بين رأيَىْ الحكيمين"، نشره "ديتريصى" فى كتابه : Alfarabi's Philosophische Abhandlungen.

———— ، "كتاب القياس الصغير"، نشر: "مباهات توركر؛

Mubahat türker, "Fārābi'nin bazi mantik eser'eri", Revue de la Faculté de Langues, d'Histoire et de Géographie de l'Université d'Ankara, 16: 165 - 286 (1958).

وترجمه إلى الإنجليزية "نيقولا رشر" N.Rescher, Al-Farabi's short Commentary on Aristotle's Prior Analytics, Pittsburgh, 1963.

———— ، "كتاب السياسات المدنية"، حيدر آباد ١٣٤٦هـ.

———— ، "شرح كتاب العبارة"، نشر "كتش ومارو" W.Kutsch and S.Marraw

وعنوانه بالإنجليزية: Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione), Beirut, 1960

———— ، "عيون المسائل"، نشره "ديتريصى" فى:

"Alfārābi's Philosophische Abhandlungen".

الأشعرى ، "كتاب الإبانة عن أصول الديانة"، حيدر آباد، ١٣٢١هـ [١٦٠٣].

ترجمه إلى الإنجليزية "كلين" W.C.Klein, "The Elucidation of Islam's Foundation", New Haven, conn., 1940.

———— ، "كتاب اللمع"، نشره وترجمه إلى الإنجليزية "مكارثى" R.J.Mac carthy فى كتاب: "The Theology of al-Ash'ari", Beirut, 1953.

———— ، "كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، نشره "هيلموت ريتر" Hellmut Ritter ، القسطنطينية، ١٩٢٩ – ١٩٣٠.

ابن رشد، تلخيص أعمال "أرسطو".

"الطبيعة «كتاب السماع الطبيعى» فى "رسائل ابن رشد" ، حيدر آباد، ١٣٦٦هـ [١٩٤٧].

وبالعبرية: Kizzure Ibn roshd' al shema Tibe'i le-aristoteles, Riva di Trento, 1560.

————، "كتاب النفس" فى"رسائل ابن رشد"، نشره أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه "تلخيص كتاب النفس"، القاهرة ١٩٥٠.

————، "كتاب فصل المقال" نشره "موللر" M.J.Müller فى كتابه : "Philosophie Und Theologie von Averroes", Munich, 1859.

————، "كتاب الكشف عن مناهج الأدلة" نشره "موللر" فى كتابه السابق الذكر.

————، الشروح الكبرى لأعمال "أرسطو" :

"تفسير كتاب الطبيعة" باللاتينية فى :

Aristotelis omnia quae extant opera...., venetiis, apud Iuntas, 1562 - 1574, vol. IV.

"السماء والعالم"، باللاتينية فى نفس المؤلَّف السابق، المجلد الخامس.

"ما بعد الطبيعة"، (تفسير ما بعد الطبيعة) ، نشره موريس بويج M.Bouyges، بيروت ١٩٣٨ – ١٩٥٢.

ونشر باللاتينية فى :

Aristotelis omnia quae extant opera, vol. VIII.

"فى النفس De Anima" . نشره باللاتينية "كراوفورد" : S. Crawford

Averrois cordubensis commentarium Magnum in Aristotelis de Anima, Cambridge, Mass., 1953.

———— ، الشروح الوسطى لأعمال "أرسطو" :

———— ، السماء والعالم De caelo باللاتينية فى : "Aristotelis omnnia quae ex-
tant opera,vol. v.

والعنوان باللاتينية هو : (Paraphrasis in Primum de Caelo)

———— "كتاب الكون والفساد" نشره باللاتينية "فوبس" F.H. Fobes, cambridge,
Mass., 1956.

———— "Sermo de substantia Orbis فى : Aristotelis omnia quae extant op-
era, vol. IV.

———— "تهافت التهافت" نشره "موريس بويج"، بيروت ١٩٣٠ .

ترجمه إلى اللاتينية (١٣٢٨م) كالونيموس بن كالونيموس:

Kalonymus b. Kalonymus, mas. vat. Lat. 2434;

وترجمه (١٥٢٧م) كالونيموس بن داود : Kalonymus b. David

"Destructio Destructionum in Aristotelis omnia quae extant opera", vol. IX.

وترجمه إلى الإنجليزية "سيمون فان دن برج" S.van den Bergh,

"The inchoherence of the incoherence", London, 1954.

ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات" نشر فورچيه J.Gorget، ليدن، ١٨٩٢ .

وترجمته إلى الفرنسية "جواشون": A.M.Goichon, "Ibn sīnā Livre des di-
rectives et remarques", Beirut and Paris, 1951.

———— "النّجاة" ، القاهرة ١٣٣١ هـ [١٩١٣].

———— "الشفاء - النفس" نشره "فضل الرحمن" F.Rahman, 'Avicenna's De Ani-
ma, London, 1959.

نشره وترجمه إلى الفرنسية "باخوس" J. Bakos بعنوان:

"psychologie d'Ibn Siná, Prague, 1956.

———— ، "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات"، القاهرة ، ١٣٢٦هـ [١٩٠٨].

البغدادى، عبد القاهر بن طاهر، "الفرق بين الفرق"، نشره محمد بدر ، القاهرة ١٣٢٨هـ [١٩١٠].

وترجمه إلى الإنجليزية "كيت سيلى": Kate C.Seelye, "Moslem" Schisms and sects", Part 1, New york, 1920; Abraham S.Halkin, "Moslem Schisms and Sects", Part II, Tel-Aviv, 1935.

———— ، "كتاب أصول الدين"، ١٣٤٦هـ [١٩٢٨].

الباقلانى، "التمهيد" نشره مكارثى R.J.McCarthy ، بيروت ١٩٥٧.

البخارى، "الجامع الصحيح"، نشره "لادولف كريل" و"جوينبول" M.Ludolph Krehl & Th.W.Juynboll.

وعنوانه بالفرنسية (Le Recueil des traditions mahométanes), Leiden, 1862 - 1908.

وترجمه إلى الفرنسية "هودا" و"مارسيه" O.Houdas & W.Marçais, "El-Bokhari: Les traditions islamiques, Paris", 1903 - 1914.

فضالى، "كفاية العوام من علم الكلام"، القاهرة ١٣١٥هـ.

وترجمه إلى الإنجليزية "ماكدونالد" D.B.MacDonald فى كتابه :

"Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory", New York, 1903.

الغزالى ، "إحياء علوم الدين"، القاهرة ١٣٥٨هـ [١٩٣٩].

———— "كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد"، القاهرة، د.ت.

——————"مقاصد الفلاسفة"، القاهرة، د. ت.

وترجمه إلى اللاتينية جون هيسبالينسيس" Jhon Hispalensis ونشر الترجمة اللاتينية "موكْل" J.T.Muckle: "Algazel's Metaphysics", toronto, 1933.

—————— "معيار العلم"، القاهرة ١٣٢٩هـ.

—————— "ميزان العمل"، القاهرة، ١٣٤٢هـ.

—————— "كتاب المنقذ من الضلال"، بيروت، ١٩٥٩.

—————— "تهافت الفلاسفة"، نشره "موريس بويج"، بيروت، ١٩٢٧.

الخَيَّاط، "كتاب الانتصار"، نشره وترجمه إلى الفرنسية " ألبير نصرى نادر" A.N.Nader: Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandi l'hérétique), Beirut, 1957.

ابن عساكر، "تَبْيين كَذِب المفترى"، دمشق ١٣٤٧هـ [١٩٢٨ - ١٩٢٩].

وترجمه ملخصاً إلى الإنجليزية "مكارثى" "R.J.MacCarthy فى كتابه: "The Theology of al-Ash'ari, Beirut, 1953.

ابن الأثير، "الكامل فى التاريخ" نشر "تورنبرج" C.J.Tornberg ليدن، ١٨٥١ - ١٨٧٤.

ابن خلدون، "المقدمة" نشرها "كاترمير" "E.M.Quatremère وعنوانها بالفرنسية هو: "Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun", Paris, 1858.

وترجمها إلى الإنجليزية "ف. روزنتال":F.Rosenthal

"The Muqaddimah: An Introduction to History", New York, 1958.

ابن حزم، "كتاب الفِصل فى المِلل والأهواء والنحل" ، القاهرة، ١٣١٧ - ١٣٢٧هـ.

ابن قُدامة، تحريم النظر فى كُتب أهل الكلام"، نشره وترجمه إلى الإنجليزية "چورچ مقدسى": G.Makdisi, "Censure of speculative Theology", London, 1962.

ابن المرتَضى، "كتاب الملل والنحل"، نشره "توماس أرنولد" T.W.Arnold، وعنوانه بالإنجليزية هو: (Al-Mu^c^tazilah: Being an extract from kitābu- 1 milal wa - n nihal), Leipzig, 1902.

ونشره "س ، دوالد- ولزر" S.Diwald - Wilzer وعنوانه بالألمانية هو: "Die klassen der Mutaziliten), Beirut, 1961.

إخوان الصفا، "رسائل إخوان الصفا"، بيروت ١٣٧٧هـ [١٩٥٧].

الإسفرايينى، "التبصير فى الدين وتمييز الفِرقَة الناجية من الفرَق الهالكين"، القاهرة، ١٣٧٤هـ [١٩٥٥].

الجرجــــانى، "شرح المواقف" نشره سورنسن Th.Sörensen وعنوانه باللاتينية هو: (Statio quinta et sexta et appendix libri Mevakif. Auctore el-Igī cum commentario Gorganii), Leipzig, 1848.

———— "كتاب التعريفات"، نشره فلوجل G.Flügel ، ليبزج ، ١٨٤٥.

الجُوَيْنى، "الإرشاد فى أصول الاعتقاد"، نشره وترجمه إلى الفرنسية "لوسيانى" J.D.Luciani ، باريس ١٩٣٨ .

———— " العقيدة النظاميَّة فى الأركان الإسلامية"، القاهرة، ١٣٦٧هـ [١٩٤٨].

المسعودى، "مروج الذهب ومعادن الجوهر" ، نشره وترجمه إلى الفرنسية "باربييه دى مينار" V.Barbier de Meynard و "پافيه دى كورتيى" Pavet de Courteille وعنوانه الفرنسى هو: Les Prairies d'or), Paris, 1861 - 1877 .

————، "التنبيه والإشراف"، نشر دى خويه M.de Goeje, Leiden, 1894.

المــاوردى، "أعلام النبوة"، القاهرة ١٣٣٠هـ [١٩١١].

المحـــاسـبى، "كـتــاب الرعـــاية لحـــقـــوق الله"، نشـــرته "مـــرجــــريت سـمــــيث." Margaret Smith, London, 1940.

مُسلِم بن الحجَّاج، "صـحـيح مـسلم"، القـاهـرة، ١٣٧٤هـ [١٩٥٥]. كـتـاب "القَــدَر"، المجلد الرابع .

أرسطو – المنحول، "كتاب أوثولوجيـا أرسطوطـــاليس"، نشره "فـرديـش ديتـريصى" Fr. Dietrici وعنوانه بالألمانية هو: Die Sogenannte Theologie de Aristo- teles), Leipzig, 1882. وانظر أيضا: "أفلوطين" Plotinus

بلوتارك – المنحــول (فلوطرخس): Pseudo - Plutarch, De Placitis Philosophorum (الآراء الطبيعية) ، الترجمة العربية لـ "قسْطا بن لوقا" نشرها "عبدالرحمن بدوى" فى كـتـابه: "أرسطوطاليس فى النفــس – الآراء الطبيـعـيـــة" ..، القاهرة ١٩٥٤؛ وانظر أيضا Aëtius .

الــــرازى، "مُحصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، القاهرة ١٣٢٣هـ [١٩٠٥].

الشـهرسـتـانى، "كتاب المِلل والنحل"، نشـرة كيـرتن W.Cureton وعنوانه بالإنجليزية: "Book of Religious and Philosophical Sects", London, 1846.

وترجـمـه إلى الألمانيـة "هاربروكـر" Th.Haarbrücker ونشـره بعنـوان : Scharastani's Religionspartheien, Halle, 1850 - 1851.

———، "نهاية الإقدام فى علم الكلام" ، نشره وترجمه إلى الإنجليزية "ألفرد جيوم" A. Guillaume وعنوانه : The Summa Philosophiae of al-Shahrstani), London, 1934.

الطـــــبرى، "أخبار الرُسُل والملوك" Annales quos Scripsit .. at- Tabari, ed. M.J. de Goege, Ludg Bat., 1879 - 1901 .

التفـتـازانى ، "شـرح العـقـائد النسـفـيـة" ، القـاهرة ، ١٣٣٥هـ. وترجـمه إلى الإنجليزية "إلْدَر" E.E.Elder, "Sa'd al Din al Taftāzani on the Creed of Najm al-Din al- Nasafi, New York, 1950.

الطـوسى، "شرح على كتاب فخر الدين الرازى" المحصَّل"، ١٩٥٠ .

٢ - الكتابات اليهودية والكُتَّاب :

الإحالات إلى "المشنا" **Mishnah** و"التلمود" **Talmud** و"المدراش" **Midrash** هى إلى الطبعات المعتمدة مالم يذكر غير ذلك. وبعض النصوص التى كتبها بالعربية كُتَّاب يهود مثبتة فى الكتاب بعناوينها العبْرية. وفى مثل هذه الحالات فإن العنوان العربى يثبت فيما بعد بين قوسين عقب العنوان العبْرى المألوف .

Aaron ben Elijah of Nicomedia, 'Eṣ Ḥayyim, ed. F.Delitzsch and M. Steinschneider, Leipzig, 1841 .

Abraham Ibn Daud, Emunah Ramah, ed. and trans. into German by S. Weil, Frankfurt a. M., 1852.

Avicebrol (Ibn Gabirol), Fons Vitae (Latin trans. by John Hispalensis), ed. C. Baeumker, Monasterii Aschendorff, 1895.

Baḥya Ibn Paḳuda, Al-Hidāyāh 'ilā Farā'id al-Ḳulūb [Hebrew: Ḥobot ha- Lebabot], ed. A. S. Yahuda, Leiden. 1912.

Hebrew trans. by Judah Ibn Tibbon, Wilna, n.d.

English trans. by M. Hyamson, Duties of the Heart, New York, 1925 - 1945.

Crescas, Hasdai, Or Adonai, Vienna, 1759.

Efodi, Commentary on Maimonides Moreh Nebukim, in the Wilna, 1914, edition of that work.

Falaquera, Shem- ṭob ben Joseph, Moreh ha- Moreh, Pressburg, 1837.

----- Reshit Ḥokma, ed. M. David, Berlin, 1902.

Gersonides, Milḥamot Adonai, Leipzig, 1866.

Ibn Janaḥ, Kitāb al- Luma' [Hebrew: Sefer ha-Rikmah], ed. J. Derenbourg, Paris, 1886.

Hebrew translation by Judah Ibn Tibbon, ed. M. Wilensky, Berlin, 1929.

Issac Israeli, Kitāb al-Ḥudūd wa'l Rusūm, ed. Hartig Hirschfeld, JQR 15 (1902 - 1903), 689 - 693.

Hebrew: Sefer ha-Gebulim, ed. Hirschfeld in Festschrift zum 80. Gebrutstag Moritz Steinschneiders, Leipzig, 1896.

Latin: Liber Definitionum, in Onmia Opera Ysaac, Lyon, 1515.

----- Sefer ha- Yesodot, ed. S. Fried (German title: Das Buch über die Elemente), Drohobycz, 1900.

Latin: Liber de Elementis, in Onmia Opera Ysaac, Lyon, 1515.

Joseph al-Baṣīr, Kitab al- Muḥtawī, Ms., Budapest.

Hebrew: Sefer ha- Ne'imot, Ms. Leiden.

Kitab al- Muḥtawī, ed. M. Klein and E. Morgenstern, Budapest, 1913.

----- Tamyiz, MS. British Museum.

Hebrew: Maḥkimat peti, MS. Leiden.

Joseph Ibn Ṣaddiḳ, "Olam Ḳaṭan, ed. S. Horowitz (German title: der Mikrokosmos des Josef Ibn Ṣaddiḳ), Breslau, 1903.

Judah b. Barzillai, Perush Sefer Yeṣirah, ed. S.J. Halberstam, Berlin, 1885.

Judah Hadassi, Eshkol ha-Kofer, Eupatoria, 1836.

Judah Halevi, Cuzari, Arabic with Hebrew translation by Judah Ibn Tibbon, ed. by Hartwig Hirschfeld (German title: Das Buch al-Chazari), Leipzig, 1887.

English: Judah Hallevi's Kitab al-Khazari, by H. Hirschfeld, revised edition, London, 1931.

Kirkisānī, Kitāb al-Anwār wa'l Mārakib, ed. Leon Nemoy, New York, 1939- 1943.

Maimonides, Abraham, Milḥamot ha-Shem, in Kobes Teshubot ha-Rambam, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859, vol. III, pp. 15a - 21b.

Maimonides, Moses, Dālalat al- Ḥa'irīn [Hebrew: Moreh Nebukim], ed. Ì. Joël, Jerusalem, 1930 - 1931 .

Hebrew translation by Samuel Ibn Tibbon, Wilna, 1914.

Hebrew translation by Judah al-Harizi, ed. L. Schlossberg, 3 vols., London, 1851, 1876, 1879.

Latin translation [from Harizi's Hebrew]: Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, Paris: A. Justinianus, 1520.

French: Le Guide des Égarés, Arabic text, ed. and tr. into French by Salomon Munk, Paris, 3v., 1856 - 1866.

English: The Guide of the Perplexed, tr. and ed. by Michael Friedlaender, London, 3vols., 1881 - 1885.

English: The Guide of the Perplexed, tr. S. Pines, Chicago, 1963.

German: Führer der Unschlüssingen, tr. and ed. by Adolf Weiss, Leipzig, 1923.

--------- Maḳālah fi Ṣinā'at al-Manṭiḳ [Hebrew: Millot ha-Higgayon], Arabic and Hebrew ed. and trans. into English by I. Efros (English title: Maimonides' Treatise on Logic), New York, 1938.

---------- makālah fi Teḥiyyat ha-Metim [Hebrew: Ma'amar Tehiyyat ha-Metim], Arabic with Hebrew translation by Samuel Ibn Tibbon, ed. by Joshua Finkel (English title: Maimonides' Treatise on Resurrection), PAAJR, 9: 57 ff., 1939.

------ Teshubot.

Ḳobeṣ Teshubot ha-Rambam we-Iggerotaw, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859.

Teshubot ha- Rambam, ed. A. H. Freimann, Jerusalem, 1934.

------- Thamāniyah Fusūl [Hebreww: Shemonah Peraḳim], ed. and trans. into German by M. wolff (German title: Mūsā Maimūni's Acht Capitel), 2nd. ed., Leiden, 1903.

Hebrew trans. by Samuel Ibn Tibbon, ed. and trans. into English by J. Gorfinkle (English title: The Eight Chapters of Maimonides on Ethics), New York, 1912.

Nahmanides, Iggeret ha-Ramban, in Ḳobeṣ Teslhubot ha- Rambam, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859, vol. III. pp. 8a- 10b.

Narboni, Beur le-Sefer Moreh Nebukim (Commentary on Moreh Nebukim), ed. K. Goldenthal, Vienna, 1852.

Philo. Philo [complete works], with an English translation, ed. F. H. Colson and G. H. Whitaker (Loeb Classical Library), 12 vols., 1955 - 1963.

Saadia, Kitāb al-Amānāt wa'l I^{c}tikādat [Hebrew: Emunot we- De'ot], ed. S. Landauer, Leiden, 1880.

Hebrew trans. by Judah Ibn Tibbon, Yosefov, 1885.

English: The book of Beliefs and Opinions, tr. Samuel Rosenblatt, New Haven, 1948.

----- Tafsīr Kitāb al-Mabādī (Commentary on Sefer Yesirah), ed. and trans. into French by M. Lambert (French title : Commentaire sur la Séfer Yesira), Paris, 1891.

Taḳu, Moses, Ketab Tamim, in Ozar Nechmad III, Vienna, 1860, pp. 58 - 99.

٣- الكتابات اليونانية واللاتينيّة والكُتّاب :

المواضع المأخوذة من "أرسطو" تتبع ترقيم طبعة "بِكَر" **Immanuel Bekker** والتى نُشِرت فى برلين بعنوان **Aristotelis opera** فى عام ١٨٣١ - ١٨٧٣. ونصوص "أرسطو" اليونانية المثبتة متاحة فى الترجمة الإنجليزية فى الصفحات المقابلة بطبعة **Loeb classical Library** ، وكذلك الشأن بالنسبة لنصوص "شيشرون" **Cicero** ، وديوجين لايرتوس" **Diogenes Laertius** و"أفلاطون" **Plato** ، و"پلينى" **Pliny** و "بلوتارك" **Plutarch** و"سينكا" **Seneca** . وهنا نثبت أعمالا طُبِعت طبعاتٍ أخرى مستخدمة أو مذكورة على وجه الخصوص :

Aëtius (pseudo - Plutarch), De Placitis Philosophorum, in H. Diels, Doxographi Graeci, 3rd., 1929.

Arabic translation by Ḳustā Ibn Lūḳā, Al-Ára' al-ṭabī'iyyah, ed. "Abd al- raḥman Badawī in his Aristotelis De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum, Cairo, 1954.

Alexander Aphrodisiensis, De Fato, in Alexandri Aphrodisiensis praetor commentaria scripta minora, ed. Ivo Bruns, part II, Berlin, 1892.

Aristotle, De Anima [LCL}.

Aristotle: De Anima, ed. R. D. Hicks, Cambridge, England, 1907.

Arabic translation by Iṣḥāḳ Ibn Ḥunain, Fi al-Nafs, ed. "Abd al-Raḥmān Badawī in his Aristotelis De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum, Cairo, 1954.

------ De Interpretatione [LCL].

Arabic translation by Iṣḥāḳ Ibn Hunain, Fi al-Ibarāh, ed.I. Pollak in Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes,Bd. 13, no. 1, Leipzig, 1913; and in Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione, ed. W. Kutsch and S. Marrow, Beirut, 1960.

----- Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924.

----- Organon Aristotelis in versione Arabica antiqua [Arabic title: Manṭiḳ Aristū], ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī, Cairo, 1948 - 1952.

Damascius. Damasci Philosophi Platonici quaestiones de primis principiis, ed, Joseph Kopp, Frankfurt am Main, 1826.

Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers with an English translation, by R. D. Hicks. 2 vols. 1925 [LCL].

Euclid. Euclidis Opera Omnia, ed. I. L. Herberg and H. Menge [Greek and Latin], 8 vols. Leipzig, 1883- 1916.

Galen. Claudii Galeni opera onmia, vols. I, III, V, in the series Medicorum Graecorum Opera quae exstant, ed. C. G. Kühn, 26 vols., Leipzig, 1821- 1830.

Palaephatus. Palaephati Peri Apiston [De Incredilibus], ed. Nicolaus Festa, in Mythographi Graeci, vol. III. fasc. II (Leipzig, 1902).

Pliny, Naturalis Historia [LCL].

Caii Plinii Secundi Naturalis historiae libri xxxvii. interpretatione et notis illustravit Joannes Hardainus ... in usum Serenissimi Delphini, Paris, 1685.

Plotinus, Enneads I-III, ed. and tr. into English by Arthur H. Armstrong (LCL).

Enneades I-V, in Plotini opera, ed. Paul Henry and H. R. Schwyzer, vols. I and II, Brussels, 1951, 1959.

English: Plotinus: The Enneads, trans. by Stephen McKenna; 4th ed., rev. by B.S. Page, London, 1969.

----- Uthulujiyya ('the Arabic version of his work"), see pseudo - Aristotle, List I above.

Plutarch, Adversus Coloten, in Plutarch's Moralia, vol. XIV, ed. and tr. B. Eniarson and P. H. DeLacey (LCL, 1967).

Porphyry. Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium, ed. Adolphus Busse [Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. IV, part I], Berlin, 1887.

Proclus, Instituio theologica ... The Elements of Theology. A revised text, with translation, introduction, and commentary by E. R. Dodds. Oxford, 1933.

----- Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria [Greek and Latin], ed. Ernest Diehl. Leipzig, 1903.

----- Procli successoris Platonici in Platonis Theologiam, Hamburg, 1618. Greek text, ed., with Latin translation, by Aemilius Portus.

----- The Six Books of Proclus .. on the Theology of Plato translated from the Greek.... by Thomas Taylor, 2 vols. London, 1816.

Simplicius. Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, ed. H. Diels, Berlin, 1882, and ... libros quattuor posteriores ......, ed. Diels, Berlin, 1895 (vols. IX and X, respectively, in Commentaria Aristotelem Graeca).

Themistius. Themistii in Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis, ed. R. Heinze [Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. V, part III], Berlin, 1899.

٤- الكتابات المسيحيَّة والكتَّاب :

كثير من نصوص "آباء الكنيسة" مثبتة هنا من: J.P.Migne's Patrologia Latina (PL) أو his Patrologia Graeca (PG) ، والترجمات الإنجليزية لعدد من هذه النصوص متضمنَّة فى:

The Ante - Nicene Fathers (AN), ed. A. C. Coxe, أو فى السلسلتين: "A select Library of Nicene and Post- Nicene Fathers of the Christian Church (NPN), ed. Philip Schaff and Henry wace.

والطبعات الأخرى المستخدمة أو المذكورة على وجه الخصوص توصف فى هذه القائمة التالية:

Abucara (Abu Qurra, Theodore, Bishop of Harran) , Fi Wujud al- Halik wa'l Din al-Kawim, ed. Louis Cheikho in Al- Mashrik 15 : 758- 774 (1912).

German translation by Georg Graf, Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre religion (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 14, Heft 1) , Münster, 1913.

------ Mimar. In Les Oeuvres arabes de Théodore Aboucara, ed. C. Bacha, Beyrouth, 1904, supplemented by Opuscula XXV and G. Graf's German translations in "Die arabischen Schriften des Abú Qurra," in Forschungen zur christliche Literatur - und Dogmengeschichte 10 : 67 - 78 and 188 - 191 (Paderborn, 1910).

------ Opuscula ascetica in Migne, PG 97.

Albertus Magnus, Opera omnia,. Paris, 1890 - 1899 (vol, III, Physicorum; vols. XXV - XXX, Commentarii in libros quatuor Sententiarum Petri Lombardi).

Athanasius, Epistola de synodis Arimini in Italia, et Seleuciae in Isauria, celebratis, PG 26.

"On the Councils of Ariminum and Seleucia", J. H. Newman's translation, revised, NPN 2 der . V.

----- Orationes contra Arianos, PG 26.

"Four Discourses against the Arians," NPN 2 ser. V.

Athenagoras, Supplicatio pro Christianis .. ed. Ludwig Paul. Halis, 1856.

Legatio pro Christiasnis, PG 6.

"A Plea for the Christians," AN II.

Augustine, De Civitate Dei, PL 41; LCL; NPN II.

----- De trinitate, PL 42 ; NPN III.

----- De Anima, PL 44; NPN V.

----- Enchiridion, PL 40.

"on Faith, Hope, and Love," NPN III.

Basil, Epistolae, PG 32; LCL.

English: Letters, tr. by Sister Agnes Clare Way, with notes by Roy J.Deferrari, 2 vols., New York, 1951, 1955 (The Fathers of the Church, a new translation, vols. 13, 28).

----- Hexaemeron, in PG 29; NPN 2 ser VIII.

----- Homilia, in PG 31.

Bonaventura, Opera Theologica Selecta, ed. L. M. Bello, Tom. II: Liber II Sententiarum, Firenze, 1938.

Elias of Nisibis (Eliā Bar Sināyā), Kitāb al- Burhān ala Ṣaḥih al-Imān, trans. into German by I. Horst, Des Metropoliten Elias Von nisibis buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens, Colmar, 1886.

Epiphanius, Adversus Octoginta Haereses, opus quod inscribitur Panarium sive Arcula, in Migne, PG 41.

------- Panarion, ed. Karl Holl, Leipzig, 1933. (Die griechischen christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte).

Gregory of Nyssa, Oratio Catechitica Magna, PG 45.

"The Great Catechism," NPN 2 ser. V.

Hermas, Pastor, PG 2.

"The Pastor of Hermas", AN II.

Hippolytus, Contra Haeresin Noëti, PG 10.

------ Refutatio omnium haeresium (Philosophumena), ed. Paul Wendland, Leipzig, 1916, in Hippolytus Werke, vol. III (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

("Philosophumena" in PG 16 was still ascribed to Origen.)

"The Refutation of All Heresies." AN V.

Ibn Suwār, Maḳālah l'Abī al-Ḫayir al-Ḥasan Ibn Suwār al - Baghdādī, ed. [c]Abd al-Rahmān Badawī in his Neoplatonici apud Arabes, Cairo, 1955.

French translation by B. Lewin, in Donum Natalicium H. S. Nyberg Oblatum, Uppsala, 1954.

Irenaeus, Adversus Haereses, PG 7.

English: Five Books of S. Irenaeus, Bishop of Lyons, against Heresies, translated by the Rev. John Keble, Oxford, 1872.

John Philoponus, Ioannes Philoponus De aeternitate mundi contra Proclum editit Hugo Rabe, Lipsius, 1899 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

----- Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII, recensuit Gualterus Reichardt, Lipsiae, 1897 (Bibliotheca ... Teubneriana).

Justin Martyr, Dialogus cum Tryphone Judaeo, PG 6.

Nicolaus of Autrecourt.

Nicolaus von Autrecourt : Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften ed. Joseph Lappe (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VI, Heft 2), münster, 1908.

Occam. Quod libeta septum una cum tractatu de sacramento Altaris Venerabilis incerptaris fratris Guilhelme de Ockham, Argétine [Strasbourg], 1491.

Origen, Contra Celsum, PG 11.

Gegen Celsus, ed. Paul Koetschau, in Origenes Werke, vol, I, II, Leipzig, 1899 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

English: Origen: Contra Celsum, tr. with intro. and notes by Henry Chadwick, Cambridge, 1953; Origen against Celsus, AN IV.

----- In Joannem Commentarii, PG 14.

Der Johanneskommentar, ed. Erwin Preuschen, in Origines Werke, vol. IV, Leipzig, 1903 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

Origenes. Commentary on St. John's Gospel; the text revised with a critical introduction and indices, by A. E. Brooke; 2 vols., Cambridge, 1896.

English translation: AN X.

----- In Matthaeum Commentariorum Series, PG 13.

Paul Rahib [the Monk] of Antioch, Bishop of Sidon. Letter to a Muslim Friend [Arabic text], in Vingt Traités, ed. L. Cheikho, pp. 15-26; ed. and tr. into French by Louis Buffat, Revue de l'Orient Chrétien 8: 388 - 425 (1903).

----- Maḳālah fi al-Firaḳ al-Muta'ārafah baina al-Naṣārā, in Vingt Traités, pp. 27 - 34.

German translation by G. Graf in Jahrbuch für Philosophie und Spekulativ Theologie 20:172 - 179 (1905).

Tertullian, Liber adversus Hermogenem, Pl 2: 220 - 263.

----- Libri quinque adversus Marcionem, PL 2: 263 ff.; Liber secundus, 307 - 347 .

----- Liber adversus Praxeam, PL 2: 175 - 220.

English translations, AN III.

Theodore of Mopsuestia. Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolis B. Pauli Commentarii, the Latin version with the Greek fragments, ed. H. b. Swete, vol. I, Cambridge, 1880.

Thomas Aquinas. Doctoris Angelici ordinis Praedicatorum Opera Omnia, Parmae, 1852- 1873. (Photographic reprint with intro. by V. J. Bourke 25 vols., New York, 1948 - 1949).

----- [Summa] de veritate catholica fidei contra gentiles, vol. V in Parma edition.

----- De Potentia Dei, vol. VIII, ibid.

----- De Veritate, vol. IX, ibid.

----- In octos libros physicorum expositio, vol. XVIII, ibid.

----- Scriptum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi [I and II], vol. VI, ibid.

----- Summa Theologica I, vol. I.

English: Summa Theologica ... Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, London, 1911 - 1922.

Timothy, Nestorian patriarch of Antioch. "The Apology of Timothy the patriarch before the Caliph Mahdi." Syriac text, ed. and tr. into English by Alphonse Mingana, in Bulletin of the John Rylands library, Manchester, England, January 1928, pp. 137 - 298. Reprinted in Woodbrooke Studies, vol.2 (1928).

Yahȳa Ibn ᶜAdī, see note on p. 351, above.

٥ – الدوريات والسلاسل والأعمال المرجعية :

[AN] . The Ante-Nicene Fathers, 10v., New York, 1885-1896; American reprint, revised by Arthur Cleveland Coxe from The Ante-Nicence Christian Liabrary, Edinburgh, 1867-1872, ed. Alexander Roberts and James Donaldson.

Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin, 1888 +.

[DCB]. Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the first eigtt centuries, 4v., London, 1877-1887; ed. William Smith and Henry Wace.

[DTC]. Dictionnaire de Theologie Catholique, 15v. in 23, Paris, 1903-1950; ed. A. Vacant and E. Mangenot; continued under E. Amann.

[EI]. . Encyclopadia of Islam, 4v., Leiden and London, 1913-1934; Supplement, 1938. new edition, Leiden, 1954 ------.

[ERE]. Encyclopaedia of Religion and Ethics, 13v., Edinborough and New York, 1908 - 1927; ed. James Hastings.

[HTR]. Harvard Theological Review, Cambridge, Massachusetts, 1908 + .

Islam, Der, Berdlin, 1910 +; text in English, French, and German.

[JE]. Jewish Encyclopedia, The, 12 vols., New York and London, 1901-1906 (new edition, copyright 1925).

[JQR]. Jewish Quarterly Review, v. 1-20, London, 1888-1908; New Series, Philadelphia, 1910 + .

Journal Asiatique, Paris, 1822 + .

[JAOS]. Journal of the American Oriental Society, New haven Connecticut, 1943 +

[JRAS]. Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1834-1863; n.s. 1864-1889., ser., 1889+ .

lisan al- ᶜArab, by Ibn Manẓūr, 10 v., Bulaq, Egypt, 1300 - 1308 A.H. [1882 - 1889].

[LCL] . Loeb Classical Library, Cambridge, massachusetts, and London, 1912 + .

Mashrik [Al-machriqu], Beirut, 1898 +; issued under the direction "des Pères de l'Universitié St Josepth ."French title page, Arabic text.

[MGW]. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaftes Judentums, Breslau, 1851 + .

Muslim World, The (Hartford Seminary Foundation), New York and London, 1911 +; (1911 - October 1947 as Moslem World).

Ozar Nechmad, 4 numbers, Vienna, 1856-1863.

[PG[. Patrologia Graeca, ed. J.P. Migne, Paris, 1845-1866.

[PL[. Patrologia Lating, ed. J.P. Migne, Paris, 1844-1865.

[PAAJR] . Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Philadelphia, 1928 + .

Revue de l'Orient Chrétien, v. 1-30, Paris, 1896-1946.

Revue des Études Augustiniennes, Paris, 1955 +.

[REJ]. Revue des Études Juives, Paris, 1880 + .

[NPN]. A Select Library of Nicene and Post- Nicence Fathers of the Christian Church, [two series] New York, 1886 - 1890 and 1890 -1900, ed. by Philip Schaff and Henry Wace .

Studia Islamica, Paris, 1953 +.

[ZDMG]. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Geselleschaft, Leipzig, 1863 + .

Zeitschrift für Assyriologie und vorder-asiatische Archäologie, Leipzig, 1886+.

فهرست المراجع

المحررون والمترجمون والمؤلفون للأعمال الثانوية

ليست هذه قائمة كاملة بأية حال للمراجع المستخدمة ؛ والقصد منها أساساً أن نقدِّم معلومات تكميلية لما ورد في الحواشي . وتشير علامة النجمة (*) إلى رقم الصفحة التي ورد بها المرجع كما تشير العلامة (†) التي ترد بعد الاسم إلى أن المعلومات الببليوجرافية عنه مثبتة تحت اسمه حسب وروده في القائمة . والمداخل التي ترد بلا رمز أو صفحة إلى المراجع هي سجل الأعمال التي استخدمها الأستاذ « ولفسون » ولكن لم يكن لديه فرصة لإثباتها في الكتاب كما هي الآن على وجه الخصوص .

Ahwani, Ahmed Fouad, al-, ed. Averroest †.*

Ali (tr. koran), see Muhammed Ali, Maulvi.

Altmann, Alexander....*

Aptowitzer, V...*

Amim, joannes (Hans Friedrich August von), Stoicorum Veterum Fragmenta, v. II, Lepzig, 1903... 202, 286, 505.

Arnold, T.W. ed. Ibn al-Murtaḏā†

Bacha, Constantin, ed. Abucara † ... 116n.*

Badawi, ' Abd al-raḥmān, ed. Aristotle, † Ibn Suwār, † Aëtius † .. 80, 115, 159, 374.

Baeumker, Clemens. ed. Avicebrol † ..... 351.

Bailey, Cyril, The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, 1928.. 466, 489, 491.

Bakos, J., ed. Avicenna † ... 639, * 640.

Baneth, David H., ed., Iggerot ha-Rambam, Jerusalem, 1946... 101.

Barbier de Meynard, /c and Pavet de Courteille, ed. and tr. Mas^c^udī †

Becker, C.H... 61,* 62, 63, 136, 242*

Bekker, Immanuel, ed. Aristole † .... 327.

Bell, Richard, tr., The Qur'an, Edinburgh, 1937....328.

Bergh, Simon van den, tr.. Averroest † ... 182,* 411.

Biram, Arthur, ed. and tr. ' Abū Rashīd † ... 186.

Boer, T.J. de, Geschichte der Philosphie im Islam, Stuttgart, 1901 ; Eng. tr. by Edward R. Jones, The History of Philosophy in Islam, London, 1903... 60, 167.

Bonitz, Hermann, Index Aristotelicus, Berlin, 1870, part of vol. V of Bekker's edition .. 418.

Bouyges M., ed. Averroes † and Ghazālī †

Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Literatur, Weimar, 1898-1902, and Supplementbände, Leiden, 1937-42.. 436, 716.

Brooke, A.E., ed., Origen † ... 304.

Browne, Laurence Edward, The Eclipse of Christianity in Asia from the Time of Mohammad till the Fourteenth Century, Cambridge. [Eng.] . 1933....121.

Buber, Solomon, ed. Pesiḳta de-Rab Kahana, 1868...95.

Budge, E.A.T.W., The book of Governors, 2v., London, 1993... 342*

Busse, A., ed. Porphyry.†

Carra de Vaux, C.M.B., Gazali, Paris, 1902...41.

Chadwick, Henry. tr . Origen.

Cheikho, Louis, ed. Vingt Traités théologiques d'auteurs arabes Chrétiens, ix* xii* siècles, 2nd ed., Beyrouth, 1920... 121, 122, 128 - 129.

Corbin, Henry, Histoire de la Philosophie Islamique Paris, 1964.

Crawford, Stuart, ed. Averroes † ... 482.

Cureton, William, ed. Shahrastiānī †

Cherniss, Harold.. 480-481.

Davidosn, Herbrt A., "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation, " JAOS 89 : 357 - 391 (1969).

Dedering, Sven, ed. Malatī. †

Deferri, Roy K., ed. Basil. †

Delitzsch, F. and Steinschneider, M., ed. Aaron b. Elijah. †

Derenbourg, J. ed. Ibn Janāh † ... 93.

Diels, Hermann, ed. Aëtius † and Simplicius. †

----- Doxographi Graeci, Berlin, 1879; 3rd ed. 1929; see Aëtius.

----- Die Fragmenter der Vorskratiker, Berlin, 1912... 361, 476.

Dieterici, Friedrich, ed. Alfarabi † and pseudo - Aristotle. †

Diwald-Wilzer, Susanna, ed. Ibn al-Murtadā. †

Eckmann, Karl Friedrich, tr. Ghazālī.. 639*

Efros, Israel, ed. and tr. maimonides. †

Elder, Earl Edgar, tr. A Commentary on the Creed of Islam; Sa^{c}d al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi, New York, 1959, 94, 215, 282, 659, 714, 715.

Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, New York , 1970.

Finkel, Joshua, ed. Maimonides † .... 107.

Flügel, H., ed., Jurjani. †

Fobes, Francis Howard, ed. Averoes † ... 466.

Forget, J., ed. Avicenna. †

Frank, Richard M., "Al-Ma'anā, some Reflections on the Technical meaning of the Term and its use in the physics of Mu^{c}ammar", JAOS 87:248 (1967).

Frankl, P.F., quotes Joseph al-Baṣīr ... 113,* 346*

Freimann, A.H., ed. Maimonides .† ..... 95, 107.

Fried, S., ed. Isaac Israeli.... 678*

Friedlaender, Israel... 91,n. 35 [for 1:602, n. 5 read 1:187, n. 6], 209* 315, 563,* 676*

Friedänder, Michael , tr. Maimonides † .... 55.

Fardet, Louis and M.M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane Paris, 1948 ...19,40,41,61,63, 64, 119.

Geiger, Abraham, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen : Bonn, 1833, 2 rev. aufl. Leipzig, 1902 ... 305.

Gilson, Étienne H... 455*

Nemoy, Leon, ed. Kirkisānī. †

Neumark, David, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt, Berlin, 1907 - 1928; Hebrew translation: Toledot ha-Filosofiah be- Yesra'el, 2v., New York, 1921, 1929 .. 69, 70, 357, 385.

Nöldeke, Theodor, Sketches from Eastern History, translated by J. S. Black and revised by the author (London 1892) .. 307.

Nyberg, H. S .. 362*

Palmer, E. H., tr., The Qur'an, Oxford, 188 .. 358.

Patton, Walter M., Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Miḥnah, Leiden, 1897 .. 31, 240, 241, 252, 253, 264, 294, 297.

Pegues, Thomas. Commentaire, 10 v., Toulouse, 1907 - 1915 .. 455*

Périer, Augustin, ed. Yaḥyā Ibn cAdí .. 1, 55, 80, 81, 321*

----- Petits Traités apologétiques de Yahyê ben cAdî, texte arabe édité pour la première fois d'aprés les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduit en Français .. Paris, 1920 (Arabic and French).

----- Yahyâ ben cAdî, un philosophe arabe chrétien du X'siécle, Paris, 1920.

----- "Un Traité de Yahyâ ben cAdí, Défense du Dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindi," Revue de l'Orient Chrétien 223-21 (1920 - 21).

Pines, Shlomo (Salomon), Beiträge zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936 .. 67, 220, 221, 360, 361, 366, 467, 470, 473,* 487, 495, 506.

----- "A Tenth Century Philosophical Correspondence", 90* 374

----- article in Revue des Études Juives, 1938 .. 630*

----- tr. Maimonides' Guide † .. 55.

Pinsker, S., Likkute Kadmoniyyot [i], Vienna, 1860 .. 573, 574.

Pocock, E., 113*

Pollak, Isidor, ed. Arabic tr. of Aristotle's De Interpretatione † .. 115.

Poznanski, S... 306*

Pretzl, Otto .. 472*

Preuschen, Erwin, ed. Origen, Ih Joan. † ... 304.

Quatremère, E. M., ed. Ibn Haldūn. †

Rabe, Hugo, ed John Philoponus. †

Rahman, F., ed. Avicenna † .. 639, 640.

Reichart, G., ed. John Philoponus. †

Rescher, Nicholas, tr. Alfarabi. †

Ritter, Hellmut .. 613*

----- ed,. Ash[c]arī. †

Rodwwell, J. M.,tr. The Koran; translated from the Arabic, the Surahs arranged in chronological order, with notes and index, London, 1861 .. 358.

Rosenthal, Franz, tr Ibn Haldun † .. 13, 254.

----- The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century, Leiden, 1960 .. 13, 254, 622, 708.

Ross, Sir William David, Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary, 1924 .. 417.

Sale, George, tr. The Koran (London, 1734) .. 304, 305, 358.

Salisbury, Edward E., in Journal of the American Oriental Society .. 602, 627.

Schacht, Joseph, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950; corrected ed., 1953 .. 7, 13, 29.

----- "New Sources for the History of Muhammadan Theology," 1952 .. 671,* 711.

Schmölders, Augustus, Essai sur les Écoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali (with a polemical treatise of his in Arabic and French}, Paris, 1842 .. 59, 66 - 67, 167, 182.

Schreiner, Martin, Zur Geschichte des As'aritenthums, Leiden. 1890 .. 40, 656, 679

----- Der Kalam in der jüdischen Literatur, Berlin, 1895 .. 59, 69, 70, 89, 159, 263, 265, 360, 383, 450.

----- "Studien über Jeschu's ben Jehuda," Bericht über die Lehrenstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, 18 (1900) .. 61, 397, 398, 608.

----- [Polemik]: "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern," ZDMG 42:591 - 675 (1888) .. 75, 91.

Seelye , Kate C., tr , Baghdādit †

Sell, Charles Edwrd, The Faith of Islam, 3rd London 1907. 283 .

Sertillanges, A . D., tr Thomas Aquinas' Summa Theologica .. 455.

Smith, Margaret, ed. Muhāsibī, † Lonodon .. 636.

Sorenesen, Th., ed Jurjānīt † .. 658.

Spitta, Wilhelm, Zur Geschichte Abu'l-Hasan ah -As[c]ari's, Leipzig, 1876 ..23.

Stein, Ludwig .. 683.

Steiner, Heinrich, Die Mu'tazaliten oder die Freidenker in Islām, Leipzig, 1865 .. 512.

Steinschneider, Moritz, Al-Farabi, in Mémoires de l'Academie Impériale des Sciences de Saint - Petersbourg, VII, 13,4 (1869) .. 374 , 433.

----- Die arabische Literatur der Juden, Frankfurt, 1902.. 82, 89, 90

----- Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig, 1897.. 22, 54, 148, 224, 411.

----- Die Hebraeischen Ubersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmoetscher (Berlin, 1893) .. 79, 597, 598.

----- Polwmische und apologetische Literatur in arabische Sprache Zwischen Muslimen christen und Juden (Leipzig, 1877) .. 75, 305.

----- With F . Delitzsch, ed Aaron b . Elijah Nicomedia, † Es Ḥayyim.

Sweetman, J.W., Islam and Christian Theology, 2v., 1945-1955 61, 62, 115 , 121, 341.

Swete, H. B., ed Theodore of Mopsuestia † .. 318.

Taraporewala, Irach J.S ...632*

Tornberg, C J., ed Ibn al- Athīr † .. 265, 266, 341.

Torey, Charles C., The Commercial - Theological terms in the Koran, Leiden, 1892 .. 671.

Tritton, Arthur stanley, Muslim theology, London, 1947 .. 34, 63, 167, 259, 613.

----- The Philosophy of the Church Fathers : volume I, Faith, Trinity, Incarnation, Combridge, Mass., 1956 .. 74, 129, 134, 138, 147, 2117, 236, 246, 247, 276, 287, 295, 299, 304, 306, 311, 317, 320, 324, 330, 334, 336, 339, 334, 345, 615.

Volume II (unpublished) .. 49.

----- Religious Philosophy: A group of Essays , Combridge, Mass., 1961 .. 11, 19, 26, 118, 147, 217, 349, 350, 354, 551, 643, 711.

----- Papers, 21, 22, 23, 49, 109, 140, 147, 160, 199, 205, 206, 219, 224, 232, 291, 337, 347, 355, 359, 372, 373, 385, 408, 472, 559, 593, 640, 641, 707.

Yahuda , A . S., ed Baḥya . †

Yon, Albert, ed. and tr. Cicero : traité du destin (latin and French, Paris, 1933) .. 692.

Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen (Tübingen, 1844 - 1852) ; many editions .. 123 , 477.

فهرست الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ى)



المؤلف فى سطور

هارى أوسترين ولفسون

- مِن أعمدة الاستشراق الأمريكى فى القرن العشرين . أنجز مشروعًا ضخمًا لدراسة بنية الفلسفة الدينية ، وأشرف على نشر المتن الرشدى الذى حفظته اللغتين العبرية واللاتينية وضاع أصله العربى . أستاذ بجامعة هارفارد .

من أهم مؤلفاته :

- فلسفة "فيلون" ، فى مجلدين .
- فلسفة "آباء الكنيسة" ، فى مجلدين .
- نقد "كريسكاس" ، لأرسطو .
- فلسفة "اسبنيوزا" .
- الفلسفة الدينية .

المترجم فى سطور

مصطفى لبيب عبد الغنى

- أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم بكلية الآداب جامعة القاهرة .
- عضو لجنة "الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- وعضو الجمعية الدولية لدراسة فلسفة العصور الوسطى .
- حاصل على جائزة "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبِّية" من مؤسسة التقدّم العلمى بالكويت عام ١٩٩٤ .

من مؤلفاته :

- دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب (١- مقدمات وبحوث ، ٢- منهج البحث الطبى عند أبى بكر الرازى ، ٣- دور الزهراى فى تأسيس علم الجراحة عند العرب ، ٤- الكيمياء فى الحضارة الإسلامية) .
- التصور الإسلامى للطبيعة .
- المعجزة بين الفلسفة والدين .
- مفهوم الوطنية عند الإمام محمد عبده .
- البعث الفلسفى فى مصر - دراسة لفلسفة الإمام محمد عبده .

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز
الإشراف الفنـــى: حســـن كامـــل





يعد هذا الكتاب دراسة متعمقة لمشكلات ست هى: الصفات والقرآن والخلق والمذهب الذرى والعلية والإرادة الحرة، وبيان اتصال هـذه المشكلات بتناول "فيـلون" و"آباء الكنيسـة" لها، وذلك من خلال ابتداع منهج فرضى استنباطى هو "منهج التخمين والتحقق" فى تأويل النص يعينه فى ذلك ارتباط ملحوظ بين معرفته الفلسفية الهائلة وبين جودة الحدس عنده.

والكتاب يهتم كذلك برصد أصداء علم الكلام الإسلامى فى الفلسفة اليهودية وفى الفلسفة الغربية فى نهاية العصور الوسطى وبداية العصر الحديث. لم يدخر المؤلف جهداً فى الإلمام بكل ما يتصل بموضوع بحثه، كما حرص على أن تأتى دراسته نصية فرجع إلى النصوص فى مظانها فى لغات عدة: يونانية ولاتينية وعربية وعبرية، وقرأها قراءة واعية، وصوب الكثير مما يلزمه التصويب، وأخضعها بعد توثيقها لمنهج تحليل المضمون ولغيره من مناهج التحليل اللغوى، وقرأ النصوص قراءة برانية وقراءة جوانية كذلك، فلم يقنع منها بالوقوف عند سطح المعانى كدأب من يتسرعون فى إصدار الأحكام بدافع من الكسل أو الغرور بل تعمق لكى يظفر باللآلئ القصية الكامنة فى الأعماق.

